OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA

ESTUDIO COMPARADO
CON LA ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL

144
QUI
.13
78-1995



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

FILOSOFÍA DE LA PERSONA
SEGÚN KAROL WOJTYLA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. – ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. – LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. – INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. – FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).
1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.

Vol. 5. – FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981)

Vol. 6. – FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. – PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. – QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).
1. Qué es el catolicismo.
2. El catolicismo en la Argentina, hoy.
3. Estudios varios.

Vol. 9. – ARISTÓTELES (1986).
Vida, escritos y doctrina.

Vol. 10. – PLOTINO (1987).
El alma, la belleza y la contemplación.

Vol. 11. – QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. – EL ALMA DE COREA.

Vol. 13. – FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

144
QUI
1978-1999

13

FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA

ESTUDIO COMPARADO
CON LA ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL





EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1987

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0417-X (vol. 13)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

Hecho el depósito que establece la ley 11.723. Derechos reservados.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

ÍNDICE

PARTE TERCERA

AUTORREALIZACIÓN DE LA PERSONA

ANEXO

DIÁLOGO CON LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES


UNIVERSIDAD
DEL
SALVADOR

NOTAS PREVIAS

1. *El texto.*

Como es sabido, la obra que aquí estudiamos fue escrita en polaco con el título *Osoba i czyn*, Krakow, 1969.

En 1979 apareció la traducción inglesa en "Analecta Husserliana", vol. 10: *The acting person,* D. Reidel, Dordrecht, Holanda, 367 ps. La traducción estuvo a cargo de Anna-Teresa Tymieniecka. Este texto se considera el definitivo (*definitive Text*), porque fue fijado (*established*) en colaboración con el autor por la traductora. Aunque en algunos puntos es considerada poco fiel al original.

La obra ha sido traducida a varios idiomas, entre ellos al italiano: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

Nuestro estudio lo hemos realizado sobre el texto de la versión española (*Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1980, 350 ps.); pero hemos tenido a la vista el "texto definitivo" inglés, y también la traducción italiana que nos ha sido útil más de una vez.

2. *El carácter filosófico.*

Deseamos subrayar que la obra *Persona y acción* se mueve en un plano y método *estrictamente filosófico.* Karol Wojtyla, después Cardenal y Papa Juan Pablo II, fue un miembro activo de la Escuela Filosófica de Kracovia, que se inspiró en la fenomenología. Uno de los aspectos valiosos de la obra es que el autor mantiene su metodología filosófica. Por nuestra parte, mantenemos el nivel filosófico

del estudio y por eso no hacemos referencia a los autorizados trabajos de Wojtyla teólogo, ni a los documentos que como Papa ha dirigido a la Iglesia y a la humanidad.

Nota: Los números entre paréntesis dentro del texto remiten a las páginas de la edición española citada, salvo que se indique otra fuente.

INTRODUCCIÓN

I. *Nuestro interés.* *

Hemos leído, por primera vez, la obra del Card. Wojtyla, *Persona y acción,* en febrero de 1983. Suscitó en nosotros, no sólo un profundo interés filosófico, sino una emotiva resonancia humana. Ello por dos aspectos, que comprobamos inmediatamente.

Primero, porque tuvimos la sensación de hallarnos ante una filosofía centrada sobre el hombre, con un lenguaje y una actitud espiritual que tenía en cuenta la sensibilidad del mundo moderno. Sin duda, con sólidas raíces en las grandes líneas de la filosofía tradicional (Aristóteles - Tomás de Aquino), pero con un enfoque, un método y una expresión, con los cuales el más exigente pensador de hoy no podía menos de sintonizar. El libro responde a las justas exigencias y a las aspiraciones intelectuales y existenciales de la humanidad. Es, por eso, un estudio filosófico de gran relevancia para el hombre contemporáneo. No ya porque su autor es ahora el actual Papa Juan Pablo II (lo que sin duda favorece su difusión y le otorga una autoridad más respetable), sino porque está pensado y escrito de manera que enfoca la pregunta sobre el hombre, con todas las condiciones de fidelidad a lo real que exige el pensamiento científico y filosófico de nuestra era.

La ineludible consigna de "volver a la cosa en sí" (*zurück zum Gegeständ*), que ningún serio filósofo puede desconocer, resuena a través de toda la obra con un eco

profundo, ya que toda está construída con materiales de la más depurada experiencia humana.

La segunda causa de la emoción creciente con que leímos *Persona y acción*, fue el comprobar (desde el "Prefacio de su autor" hasta la "Advertencia final") que la obra respondía en su enfoque y en sus análisis, a nuestras propias exigencias y vivencias filosóficas sobre la realidad del hombre.

Desde nuestra primera obra *La persona humana* (1942), hemos tratado de aportar siempre alguna mayor luz a la pregunta por el hombre, y, por éste, como "persona". Todos nuestros estudios se han centrado sobre este interrogante capital del ser humano, tanto los que hemos hecho con elementos tomados de la filosofía occidental, como de la oriental.

Pero todavía fue mayor nuestra sorpresa durante la lectura de la obra *Persona y acción* al leer la coincidencia en el enfoque de conjunto de ella, en la antropovisión y cosmovisión a que llegaba. No sólo por la elección del tema del hombre, sino también por el punto de partida, por el método elegido y, sobre todo, por los análisis de la realidad vivida en la "experiencia humana". Todo venía a subrayar los mismos aspectos y las mismas conclusiones de nuestra concepción del hombre, que hemos sintetizado y expresado con la palabra "in-sistencia", en casi todos nuestros escritos. Recordemos aquellos en los cuales hemos intentado llegar lo más posible al fondo de la realidad del hombre, tales como *La persona humana, Más allá del existencialismo, Tres lecciones de metafísica in-sistencial, Wesen des Menschen*, nuestra obra *La filosofía budista* (que trata de aprovechar aspectos interesantes sobre la "experiencia humana"), *Persona y sociedad, hoy, Filosofía de la educación personalista*. . .

El panorama de *Persona y acción* puede comprobarse en las dos introducciones, la del autor y la de la traductora.

Ambas muestran bien claro el tema antropológico como objeto central del estudio. Luego, el índice general hace descubrir el proceso de toda la investigación: el *punto de partida*, el *método y los resultados* sobre la esencia o realidad última del hombre como sujeto, del hombre como persona, tal como se revela en la acción. Según esto, y limitándonos a los puntos más sobresalientes (cuyo paralelismo con nuestro análisis de la filosofía in-sistencial resulta evidente por sí mismo), vamos a señalar: I. Primera parte: Las bases; II. Segunda parte: Ontología de la persona.

2. *Nuestro estudio: doblemente limitado.*

Debemos confesar que nuestro estudio es un aporte modesto y limitado por varios motivos.

No intentamos realizar un estudio comprehensivo del pensamiento filosófico de Karol Wojtyla. Es sin duda un ambicioso ideal, que requeriría voluminosos trabajos. Ya se han cumplido varios estudios individuales y colectivos, entre los cuales debemos citar la excelente obra de Rocco Buttiglione, *Il pensiero de Karol Wojtyla.* En ésta se analizan las principales obras filosóficas del egregio autor y se ubica su pensamiento en el panorama de la filosofía contemporánea.

Nuestro objetivo es *doblemente limitado*: nos referimos a una sola obra, *Persona y acción*, en la cual hallamos sintetizada su antropología fenomenológica. Además nos centramos en una comparación con nuestra descripción de la "persona humana" según nuestra filosofía in-sistencial, con la cual encontramos una impresionante coincidencia fundamental.

Por lo mismo, nos hemos ceñido a los textos, sin sobrecargar con las numerosas referencias a otros autores, que sin duda enriquecen y amplían el panorama, pero pueden des-

viar de las líneas maestras. La visión de la simplicidad y unidad del esquema nos ha parecido prioritaria.

Confesamos que no nos fue fácil enfocar nuestro estudio del pensamiento de Wojtyla.

Por un lado, *Persona y acción* es una obra de pensamiento denso y difícil, ya que cumple la ardua tarea de analizar con método riguroso la riquísima complejidad de los elementos vivenciados en la "experiencia humana", tal como se muestran en su fondo más originario, es decir, el sujeto mismo en su acción.

Por ello hemos preferido concentrar nuestro análisis y comparación en un "esquema" o síntesis de los problemas fundamentales, que son como la espina dorsal del pensamiento de Wojtyla, y a continuación, en cada caso, expresar las reflexiones más obvias sugeridas por la filosofía in-sistencial.

En esta forma presentamos un breve panorama de los puntos centrales de la densa obra de Wojtyla, el cual puede servir a todos los estudiosos de introducción a una antropología filosófica de gran actualidad por su método vital referido siempre a la misma "experiencia humana".

Esperamos que nuestras reflexiones desde el punto de vista de nuestra filosofía in-sistencial sean un modesto aporte para una más profunda comprensión de los temas desarrollados por la filosofía de la persona, según Karol Wojtyla. En ésta el hombre moderno puede encontrarse a sí mismo con sólo mirar a su propia interioridad.

Estamos persuadidos de que la obra *Persona y acción* es un aporte original a la filosofía, para iluminar los problemas fundamentales del hombre, especialmente su máximo valor ontológico, base de su dignidad y de sus derechos individuales y sociales.



Parte primera

LAS BASES

I. Persona y acción.

1. Tema central: El hombre como "persona y acción".
2. El punto de partida: La experiencia humana.
3. El método fenomenológico.

II. Antropología in-sistencial.

1. Tema central: El hombre como "persona" (en acción)
2. El punto de partida: la experiencia humana.
3. El método fenomenológico.

I. PERSONA Y ACCIÓN

1. *Tema central: El hombre como persona en acción.*

Que el hombre sea el tema central de *Persona y acción*, lo declara explícita y repetidamente el mismo autor en su "Prefacio", pero es necesario subrayarlo, porque esto da sentido total a la obra. El autor confiesa la conexión de este trabajo con el anterior sobre Max Scheler y apunta muy bien que la controversia de fondo, aunque se trata de buscar "lo que hay de objetivo en la ética", es "el problema del sujeto", es decir, el problema de la persona o del ser humano en cuanto persona (1). Y lo repite todavía tres veces más en su breve "Prefacio" de dos páginas.

"El autor de este estudio se declara deudor de los sistemas de la metafísica, de la antropología y la ética aristotélicotomista por una parte, y, por otra, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también de Kant. Al mismo tiempo, se ha emprendido una búsqueda individual para llegar a esta realidad que es el hombre-persona, visto a través de sus acciones...". "Tal vez el lector esté dispuesto a aceptar algo de mi ampliado descubrimiento de la persona a través de sus acciones. En ello, el autor ve una vuelta hacia la más interesante de las «cosas en sí» (*zurück zum Gegestand*), que es precisamente el ser humano en cuanto sujeto" (XII).

Por su parte, la traductora vuelve también, con repetición contundente, sobre este objetivo central de la obra. Todo muestra que ésa es la razón de ser del estudio y la

preocupación del autor. Aquélla confiesa que éste "se ha centrado en el ser humano en cuanto individuo y en cuanto persona, de forma directa y global, con la intención de llegar a conocer las diferentes implicaciones y conexiones que se producen en su funcionamiento. Estas implicaciones y conexiones se han revelado de manera precisa en la expresión existencial central del individuo en cuanto agente, es decir, en cuanto se manifiesta en la acción (XIII-XIV).

Del estudio del Cardenal Karol Wojtyla se deduce con toda precisión que "el objetivo al que se dirige esta completa investigación es poner en claro la naturaleza del ser específicamente humano..." (XIV).

Tanto el autor como la traductora aclaran que el objetivo de la investigación es "estrictamente antropológico, no ético" (XVI). Pero, se hace notar la relación significativa con la ética: "sin embargo, resulta evidente que este estudio, a pesar de su carácter antropológico, tiene también una significación para la ética y, en especial, para la clarificación del origen y fundamento del juicio moral" (XVI).

"No hay duda posible: *Persona y acción* muestra cómo el hombre se realiza a sí mismo mediante el juicio moral y la acción correspondiente" (XVII).

Aquí se encuentra una de los actitudes originales del autor respecto de la relación entre antropología y ética. Para la antropología "esa realidad que es la persona" (15) es el objetivo central. Pero la ética no se considera una simple deducción racional de aquélla, sino que es ya un elemento incluído en la experiencia de la persona: "En este planteamiento, nos apoyamos en la unidad real y objetiva de la experiencia del valor moral y la experiencia del hombre, en vez de intentar mantener las vinculaciones tradicionales entre antropología y ética. Ésta es la condición fundamental para la aprehensión y comprensión progresiva posterior de la persona".

Este binomio, persona y ética, son, pues, el claro y preciso objetivo de la preocupación filosófica del autor. La meta decisiva es conocer la última realidad del hombre en sí mismo, es decir, como sujeto o persona. Pero su revelación se logra por medio de la acción, y, sobre todo, de la acción moral. A su vez, ésta, que es lo que explica el sentido de la vida del hombre, se clarifica por la revelación de la persona con todo su dinamismo.

Esta preocupación antropológica, centrada en el problema "del sujeto" o "del hombre como persona", muestra el espíritu de modernidad y actualidad de la filosofía del Cardenal Wojtyla.

Es evidente que a partir del Renacimiento se inició un vuelco antropológico, el cual, exagerado y despolarizado, llegó a un antropocentrismo radical, y, como consecuencia lógica, en algunos casos, a la alienación y anulación del hombre mismo. Pero, en el fondo, la preocupación inicial por el problema del hombre era justificada y necesaria, como base previa para aclarar muchos temas físicos, morales, sociales y tecnológicos de la filosofía tradicional.

Con toda claridad y sinceridad lo confiesa el autor. Citamos el texto completo, porque muestra su moderna pero equilibrada posición filosófica, al apartarse de los enfoques del mismo Aristóteles y Santo Tomás, para aclarar mejor sus temas fundamentales sobre el hombre:

"Esta presentación del problema, completamente nueva con relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional entendemos aquí la filosofía precartesiana y, sobre todo, la herencia de Aristóteles y, entre las escuelas católicas de pensamiento, la de Santo Tomás de Aquino), me ha incitado a realizar un intento de reinterpretación de ciertas formulaciones características de toda aquella filosofía" (11).

La originalidad de la obra (actuar).

Pero el enfoque original de Wojtyla para el estudio del "hombre como persona" es captarlo en su situación concreta como agente de su propia acción. Es en el "actuar" mismo, donde se revela en toda su profundidad y especificidad el ser persona en el hombre. "La acción vive como un momento particular de la aprehensión, es decir, de la experiencia de la persona" (11).

Sin duda ninguna, todo hecho de experiencia en el hombre "es una secuencia que tiene forma de proceso" (12) en que entran muchos factores sensitivos junto con el "hecho intencional-intelectual" (11). Es un hecho que "los actos del hombre comprenden una totalidad dinámica" (10). Pero es un hecho que la actuación del hombre tiene unidad propia, "es una acción (en el sentido propio de la palabra)" y, por eso, "sólo se puede atribuír a una persona y a ningún otro agente. En otras palabras, una acción presupone una persona" (12).

Frente a esta comprobación, Wojtyla se propone no analizar la acción como procedente de la persona, sino a la inversa, estudiar y comprender a la persona "a través de su acción" (13).

2. *El punto de partida: La experiencia humana.*

Tal aparece explícitamente en el primer párrafo de la Introducción. Ésta lleva como título "La experiencia del hombre". Puede decirse que se encuentra en ella no sólo el punto de partida, sino el de referencia permanente para todos los análisis posteriores. Ahí hallamos su fundamento y a éste apela el autor como garantía de su análisis [1].

[1] La intuición de que la base de los análisis filosóficos del hombre —y en particular de la fenomenología— es la *experiencia humana* integral, aparece *desde temprano* en los escritos de Wojtyla. Así, por ejemplo, en

Basta citar sus primeras palabras: "La inspiración que constituye la base de este estudio procede de la necesidad de objetivar un proceso cognoscitivo fundamental que, considerando sus orígenes, se puede definir como la experiencia del hombre..." (3).

Esta experiencia tiene particular valor, porque en ella se le hace patente al hombre su propia realidad, su sí mismo; "cuando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos, fundamentalmente, al hecho de que en esta experiencia el hombre tiene que enfrentarse consigo mismo; es decir, entra en relación cognoscitiva con su propio yo" (3).

Y precisamente adquiere toda su fuerza porque revela al "hombre concreto que soy yo mismo" (3), porque en ella el que conoce y lo conocido están lo más cerca posible, ya que son uno mismo. Ahí se identifican sujeto y objeto: "la experiencia del hombre, del yo (del hombre que soy yo), dura todo el tiempo en que se mantiene la relación cognoscitiva, en la que soy, a la vez, sujeto y objeto" (4).

Hay otro aspecto de la "experiencia del hombre" que el autor subraya con razón. En ella no sólo aparezco yo, sino también los demás hombres son "objetos de mi experiencia" (5). Por este hecho no sólo se enriquece la mía, sino que la confirma, pues revela que hay "puntos esenciales de su intrínseca igualdad" a pesar de las diferencias (6).

Este punto de partida de la "experiencia del hombre" tiene particular importancia en relación con el modo de ser del hombre en cuanto tal (9), es decir, del hombre como persona.

I fondamenti del ordine etico, se recogen artículos publicados entre 1955 y 1970, en los cuales estudia comparativamente autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant y Scheler, el punto de referencia para una crítica de sus posiciones es siempre hasta qué puntos sus doctrinas reflejan o responden a la experiencia humana. Este volumen traduce artículos escritos en polaco entre las fechas citadas. Edit. Centro Studi Europa Orientale, CSEO, Bologna, 1980. A cura de Rinaldini, con un prefacio de Rocco Buttiglione.

Con la elección de la "experiencia del hombre" (del sí mismo) como punto de partida, Wojtyla ha demostrado una intuición de que de dicha experiencia surgen y en ella se apoyan, como base aclaratoria, los principales problemas de la filosofía sobre el hombre.

No hace falta que subrayemos el carácter privilegiado que tiene la "experiencia humana" como el mejor fundamento epistemológico de nuestros conocimientos del hombre. Como ya el autor lo ha señalado, se trata de una experiencia única, en que la presencia inmediata del objeto y del sujeto ofrecen las máximas garantías de fidelidad de los datos del conocimiento. Por eso, el libro de Wojtyla está abierto a cada lector con la posibilidad de comprobar sus análisis y sus afirmaciones en la propia experiencia interna como sujeto humano, actor de su dinamismo interior y de testigo de sus reacciones frente a los otros hombres y las cosas. No importa la filosofía o la cultura o la religión de donde parte: siempre tiene la posibilidad para confrontar con su propia experiencia las descripciones de la persona humana que se le van ofreciendo. De hecho, viene a ser el estudio de Wojtyla una guía con la cual el lector se puede encontrar a sí mismo.

Respecto de la realidad de la "experiencia humana", Wojtyla lo asume como un *hecho inmediato* que no necesita ser probado. "Pensamos que es una pérdida de tiempo demostrar o probar que el hombre es persona y que su actuación es «acción». Es un presupuesto obvio por sí mismo. Presuponemos que esto se da irreductiblemente en la misma experiencia del hombre: la persona y la acción están contenidas en alguna manera en todos y cada uno de los casos del actuar humano" (18). Es una especie de vivencia preteórica o preconceptual a la cual referimos toda nuestra actuación ulterior.

A partir de esta posición inicial del autor, se puede ya adivinar el *método* que adoptará y sus resultados más fundamentales.

3. *El método fenomenológico.*

El método, en cierta manera, ya define una filosofía. En este punto la posición del Cardenal Wojtyla es muy precisa. Por una parte, se declara hombre de la tradición filosófica greco-cristiana (Aristóteles y Santo Tomás), pero, por otra, está convencido de la utilidad y legitimidad del método fenomenológico de la filosofía moderna. Su dependencia de E. Husserl y de Max Scheler está confesada explícitamente. El autor está persuadido de que tal método, no sólo es legítimo y valioso en sí mismo, como revelador de la realidad de las cosas, sino que en él pueden fundamentarse, con mayor precisión y seguridad, varios problemas de la filosofía tradicional, iluminándolos con más realismo (XI).

Wojtyla nos dice claramente que en la experiencia de la acción tenemos un conocimiento "directo" de la realidad del sí mismo (la persona), conocimiento en nivel intelectual; por tanto, se trata de una intuición de la inteligencia (11).

Sin embargo, hay dos importantes salvedades en el uso del método fenomenológico, que distinguen a nuestro autor de otros filósofos modernos, basados también en los análisis fenomenológicos.

En primer lugar, su método tiene orientación "realista", en cuanto mira al objeto dado a través del fenómeno. Con esto trata de dar satisfacción plena a las exigencias de la consigna de Husserl "a la cosa misma". Por supuesto, supera el puro fenomenismo, basado exclusivamente en la experiencia sensible. Para W. la experiencia es a la vez "empírica e intelectual" (8).

Pero aun recogido el valor de la intuición intelectual de Husserl, pasa de la intuición del "eidos" puro, y casi diríamos en cierto estado de abstracción, a la de la realidad concreta de la experiencia del hombre, con su integralidad del conjunto total de la experiencia del *ego* y de los otros, y con la captación de la realidad de la trascendencia implicada en la misma experiencia total del hombre: "no estamos interesados en lo abstracto, sino que tratamos de penetrar algo que existe realmente" (20). W. saca todas las consecuencias de la expresión de Husserl *lebhaft selbstgegeben* (10).

En tercer lugar, hay otra característica que lo distingue claramente de la esfera lógica husserliana, no negándola sino ampliándola. El hecho de aceptar el valor del método fenomenológico, partiendo de los hechos de la experiencia total, y, por tanto, de la legitimidad de la intuición para captar niveles ónticos, no excluye la validez del método racional discursivo y el recurso a las conexiones lógicas entre los conceptos abstractos, como reveladores de ciertos aspectos de lo real. Aunque en esta obra se mantiene fiel al método fenomenológico, tal como él lo interpreta.

Esta elección del método fenomenológico está reiteradamente expresada en *Persona y acción*. "El argumento parte del hecho de que la actuación del hombre se da fenomenológicamente" (10). Es decir, de mi experiencia, y, por tanto, de "algo dado" inmediatamente por una "captación directa", en la que interviene la "intencionalidad intelectual" (11).

Ya en una conferencia dada en Roma en 1974, se expresa claramente acerca del valor del método fenomenológico por una captación intelectual inmediata de lo dado. El texto es muy expresivo y lo reproducimos, pues habla por sí solo: "El pensamiento contemporáneo se muestra,

en efecto, más propenso a ampliar el campo de la intuición directa, que a sacar conclusiones metafísicas a posteriori. Y eso, en cierto sentido, tiene su «lado bueno», es decir, en la medida en que permite que se vea más inmediatamente la riqueza del espíritu humano, mostrándolo como una realidad accesible a nuestra experiencia; más aún, enraizada en ella de un modo inmanente. En efecto, la experiencia, entendida como el conjunto de lo concretamente vivido por el hombre, nos traslada inmediatamente a la subjetividad del hombre y nos permite, de alguna manera, entrar en contacto directo con lo que en él hay de espiritual. De esta manera, pasamos a ser los testigos de la espiritualidad del hombre, aun antes de haber demostrado previamente la especificidad fundamental y absoluta del espíritu en oposición a la materia, del alma respecto al cuerpo"[1 bis].

La aceptación del método fenomenológico como una "intuición intelectual", a la manera de Husserl y Max Scheler, pero con un sentido más enraizado en la realidad integral humana que se intuye (realismo), ha dado a W. un instrumento o vía de captación del ser real concreto, que considera válido en sí mismo, y, además, es particularmente apropiado a la mentalidad y sensibilidad filosófica de nuestro tiempo.

Al método filosófico tradicional (Aristóteles - Tomás de Aquino) ha agregado como paralelo, complementario o previo, según la realidad que se intenta conocer, el del análisis de la experiencia o conocimiento concreto, que nos da la vivencia de nuestra propia realidad (el sí mismo, la persona) y el medio en que la experimentamos.

Los análisis que hace de la experiencia del hombre son sumamente ricos en matices, y muestran bien sus rasgos esenciales. Es un conocimiento que "revela al hombre

[1 bis] *La fe de la Iglesia* (texto del Card. Karol Wojtyla), 2ª ed. (reimpresión), Eunsa, Pamplona, España, 1979, ps. 64-65.

concreto" (3); es una vivencia integral, para la sensación y para la inteligencia, "empírica e intelectual" (8). Es "directa" porque se trata de "encuentros cognoscitivos directos con la realidad objetiva" (7), simple como es toda intuición, aunque contenga gran riqueza de datos de la realidad ("intrínseca sencillez"), "simplicidad intrínseca de la experiencia del hombre" (9); inmediata, de los dos polos del conocimiento, pues se trata de una "relación cognoscitiva, en la que soy a la vez sujeto y objeto" (4) [2].

Pero dentro de su constatación de la "unidad del proceso de la experiencia", a pesar de su complejidad y una vez purificado el método fenomenológico del excesivo "formalismo" o "idealismo" de Husserl, debe darnos una clarificación del valor epistemológico de los conocimientos "intelectuales" que intervienen como parte fundamental del proceso total de la "experiencia humana". ¿Cuál es el valor de las afirmaciones sobre los datos de la experiencia? ¿Qué vigencia universal alcanzan fuera del caso concreto y de la propia experiencia subjetiva?

W. mantiene su método concreto del análisis fenomenológico de lo dado en la experiencia humana. No hay recurso al raciocinio o a la especulación "a priori". Se trata más bien de la comprensión de toda "una secuencia de mo-

[2] Husserl acentúa la pureza formal de la fenomenología para diferenciarla de la psicología, como "ciencia de la experiencia" que trata de hechos (Tatsachen) y de realidades (Realitaten), al paso que la "fenomenología pura o trascendental es una ciencia de las esencias (Wesen Wissenschaft als "eidetische" Wissenschaft). Y concluye: "Nicht eine Wesenslehere realer, sondern transzendental redusierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein" (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Husserliana, B.III, Erstes Buch, Inleitung, p. 6). La orientación de mirar a las cosas mismas repetida por Husserl es un reconocimiento de que debemos confrontar nuestras afirmaciones con la experiencia fundamental de las cosas: "Vernunftig oder Wissenschaftlich uber Sachen urteilen, das herzt aber, sich nach den Sachen Selbst richten, bzw, von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseite tun".

mentos empíricos" (4) en que consiste la "experiencia humana".

W. nos da las etapas de la comprensión e interpretación de la experiencia adelantándose a las dificultades normales que pueden surgir:

1) *Inducción.* No se trata de la inducción sobre una serie de hechos al modo positivista, sino de una operación mental (aquí se inspira en Aristóteles) que "consiste en captar mentalmente la unidad de significado de entre la multiplicidad y complejidad de los fenómenos. En relación con nuestras afirmaciones anteriores, podemos decir que la inducción conduce a esa simplicidad de la experiencia del hombre, que comprobamos en ella a pesar de su complejidad" (p. 17).

2) *Reducción.* Basándose en una comprensión fundamental de la persona y de la acción, explica con detalle los distintos aspectos de la persona en acción. "Se trata de ir profundizando más el rico contenido de la experiencia y no disminuír y limitar su riqueza" (ps. 18-19).

3) *Abstracción.* Dando un nuevo sentido al término, lo toma como captar la "unidad de significado", pasando "de la multiplicidad a la igualdad de los elementos de la experiencia" (17) [3].

Es fácil comprobar que W. ha tratado cuidadosamente de fundamentar el valor gnoseológico de la información a través de la experiencia humana, compleja, pero formando una unidad o totalidad estrechamente orgánica.

Utilizando el método fundamental fenomenológico, 1) ha asumido la actitud inicial de Husserl de ir a las

[3] En este punto delicado el texto inglés es más preciso: "The whole wealth and diversity of «factual» data accumulated from individual details is retained in experience, while the mind disengages from their abundance and grasps only the unity of meaning. In order to grasp this unity the mind, so to speak, allows experience to predominate without, however, ceasing to understand the wealth and diversity of experience".

"cosas" en vez de argumentos racionales a priori; 2) ha perfeccionado su punto de partida eligiendo la experiencia humana, pero en su totalidad externa e interna, aunque el aspecto privilegiado de ésta le revela la acción humana como tal y su sujeto o persona; 3) ha fundamentado el contacto objetivo con la realidad, porque en la experiencia humana se da la particularidad de inmediatez y la parte de identidad del sujeto que conoce y su objeto; 4) ha mostrado en forma simple el proceso de "reducción" a la unidad de los elementos múltiples y complejos de la experiencia captando la "esencial igualdad" (17); 5) sobre todo ha tocado el fondo óntico del sujeto persona, por una parte, y por otra el revelarlo en y por la acción ha mostrado el "dinamismo" característico de su ser.

En esta forma evita el tinte de formalismo conciencial de la "fenomenología pura" de Husserl y el peligro de "actualismo" personalista de Scheler, que por evitar la concepción estática de sustancia en la persona la reduce a un centro dinámico abstracto de actos de valor.

Wojtyla ha evitado así los dos escollos del recurso a la interioridad, es decir, el de caer en el puro inmanentismo (como el último Husserl) y puro actualismo (como Scheler).

Para nosotros, lo más valioso del aporte del método de Wojtyla es el tratamiento explícitamente puesto en nivel *óntico* del fondo de la persona o sujeto. Veremos que repentinamente nos habla del sujeto o centro *óntico*. Recojamos de paso una cita de Wojtyla tomada de Woznicki: "A person is properly not a phenomenological subject of ethics values but rather, an ontological one. Without any doubt, this fact belongs to experience —an all— human experience on which ethics is based" [4].

[4] K. Wojtyla, *Zagadnienie woli W. analizie aktu atycznego (The problematics of will in the analysis of ethical act)*, "Wocznìki Kilosoficzne", 5 (1955), fasc. 1, p. 133. Citado por A. N. Wocznìki, *A Christian Humanism: Karol Wojtyla Existential Personalism*, Mariel Publications, New Britain, 1980, p. 22.

Es evidente que el proceso de captación señalado por Wojtyla (inducción-reducción) no está basado en deducción, sino en el análisis profundo de lo dado en la experiencia.

El valor "directo" de la captación ontológica es que ésta surge como un dato directo de la intuición fenomenológica, quedando así excluído, como innecesario, el proceso de deducción, por ser tan clara la experiencia del sujeto por sí mismo en la autoconciencia. Así lo recuerda, por ejemplo, Woznicki: "Due to this consciouness, man experiences himself as a subject. He experiences —therefore he is the subject— in a most experiential manner. Understánding arises directly from experience, without any prior deductions" [5].

Sobre el definitivo tema del método, Rocco Buttiglione aporta reflexiones muy importantes en su obra *Il pensiero di Karol Wojtyla.* Con el título "Wojtyla e la fenomenologia", hace una descripción y apreciación de conjunto de este aspecto fundamental de la obra *Persona e atto.* Ante todo, observa bien que el término "fenomenología" tiene diversos sentidos y aplicaciones, como es de ver en Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre... Aun en el mismo Husserl es importante distinguir el de las *Investigaciones lógicas,* el primer Husserl "con la quale il nostro autore sta soprattutto in conessione" [6]. Esta precisión nos parece importante, pues es claro que en *Persona e atto,* la referencia a la fenomenología y su aplicación, mira la idea primaria y central del "darsi dell'oggetto dentro la facoltà conoscitiva" [7]. Es la coincidencia de Husserl con la tradición objetivista del conocimiento que viene de Aristóteles a la escolástica.

[5] Ibíd., p. 23.
[6] Rocco Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyla,* Ed. Jaca Book, Milano, 1982, p. 307.
[7] Ibíd., p. 310.

Pero Buttiglione observa que "Wojtyla si guardi bene dall'aderire entusiasticamente alle interpretazioni realistiche della fenomenologia" [8], para lo que habría que recurrir a la "inducción" o a la "metafísica".

Sin embargo, valora el hecho importante de que Wojtyla toca el campo "ontológico".

La ontología se recupera, según Buttiglione, porque Wojtyla "parte del hombre" (realidad concreta, y no categoría abstracta como el ente), y del hombre como sujeto de valores: "L'ontologia permette di cogliere i valori non solo come essi si danno ma come essi sono in se stessi" [9].

En ello aparece la influencia profunda de Max Scheler: "La proposizione ontologica in tanto prova la sua verità in quanto consente una ricostruzione della esperienza intenzionale dei valori più coerente più profonda che valorizzi ogni esperienza autentica è, al tempo stesso, sappia assegnarle il luogo che le è proprio nella totalità della vita della persona" [10].

En síntesis, al centrarse Wojtyla sobre la *experiencia del hombre* y descubrirlo como persona –sujeto dinámico de valores–, le permite tocar el fondo de lo óntico.

Tischner da un paso más adelante en la interpretación del método Wojtyla. La inserción de la tradición agustiniana con la de hecho coincide Scheler. Tischner reconoce alguna indecisión en la posición de Wojtyla: "L'autore sembra essere indeciso". Pero la opción final parecería clara: "L'autore ha ottenuto in questo ambito ciò che importa; ha procurato credito al metodo della filosofia contemporanea ed ai risultati che essa consegue nel campo della filosofia dell'uomo" [11].

[8] Ibíd.
[9] Ibíd , p. 312.
[10] Ibíd., p. 313.
[11] Buttiglione, Tischner y otros, *La filosofia di Karol Wojtyla* (Atti del Seminario di Studi dell'Università di Bari), CSEO, Bologna, 1983, ps. 103-106.

"Siamo dunque davanti ad un compito decisivo: è necessario o reinterpretare i concetti tradizionali del razionalismo, oppure replicare alla corrente dell'epistemologia «emozionale». Se acconsentiamo a questa corrente e ci riesce di dimostrare che essa non è estranea a Tommaso, allora questo e non l'esperienza dell'atto diverrà il contenuto decisivo dei nostri principi sull'uomo. Questa esperienza è infatti qualcosa di ambivalente. L'atto sgorga da una fonte, che non è un atto. In questa fonte dobbiamo cercare l'uomo" [12].

[12] "...del tempo nella sua relazione con la coscienza interiore del tempo ha fatto in modo che il dissidio fra le due posizioni non sia stato risolto" (p. 306).

II. ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL

1. *Tema central: El hombre como persona en acción.*

1) El tema del hombre como persona, como un "yo", coincidente con el intento y objetivos de Karol Wojtyla, fue el de nuestra primera obra: *La persona humana* (1942). Estudiamos sus fundamentos psicológicos y metafísicos y sus aplicaciones sociales. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la persona humana? ¿Qué es aquello por lo cual yo soy una persona humana? [13]. Entonces nos basamos en *los hechos de experiencia externa e interna* y señalamos "el yo ontológico" como aquello que, en su misma conciencia, aparece como apropiándose de todos estos actos y como el soporte de ellos. Distinguimos el "yo psicológico" y el "yo ontológico", y realizamos su fenomenología, según los rasgos de unidad, identidad, actividad (el yo-sujeto como centro, origen o mando), conciencia, autonomía del yo y libertad [14].

2) Pero la obra sistemática dedicada al estudio de la "realidad última del hombre como persona en que desarrollamos nuestra *filosofía in-sistencial* [15], es todavía más coincidente con el método y objetivo de *Persona y acción*: "esa realidad que es la persona" es el tema central [16].

[13] *La persona humana*, p. 14.
[14] Ibíd., p. 42.
[15] *Más allá del existencialismo*, 1ª ed., 1961. Incluida en el volumen *Antropología filosófica in-sistencial*, 1978, junto con los estudios *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* y *Das Wesen des Menschen*.
[16] *Antropología filosófica in-sistencial*, p. 47.

3) Es original de *Persona y acción* el centrarse en el "dinamismo" de la persona, es decir, el enfoque en el momento de su acción, por cuanto en ésta se revela de una manera especial la persona como tal. En nuestra *Antropología filosófica in-sistencial* no hemos hecho tan sistemática y explícitamente la referencia al "dinamismo" como revelación de la persona, pero *de hecho así es,* pues siempre el análisis fenomenológico estuvo fundado, como era natural, en la realidad del "dinamismo" humano o de la "acción humana" que es propia de un sujeto-persona.

2. *Punto de partida: la experiencia humana.*

En cuanto al punto de partida, hay una coincidencia total de la filosofía in-sistencial con la *Persona y acción*: la "experiencia humana".

Aquélla se centra en el análisis de la experiencia permanente que el hombre tiene de sí mismo, en su vida concreta, experiencia en que siempre está presente el propio *sí,* el propio *ego,* el propio sí mismo, como "centro" de la totalidad de su realidad, y de su ser y acción. En ella aparece su propio ser, y por ello la llamamos "experiencia originaria" revelada en la "esencia originaria" [17], y también "experiencia in-sistencial", por ser de su propia interioridad: "La realidad, que colocamos en el origen del filosofar, como objeto de nuestro conocimiento, no es una esencia abstracta, sino una realidad percibida en una "experiencia concreta y, por tanto, sujeta a determinadas relaciones, situación y engranaje con otras realidades" [18].

"El encuentro del hombre en sí mismo, se realiza en un acto de interiorización en sí mismo: el hombre se encuentra a sí entrando en sí" [19].

[17] Ibíd., p. 262.
[18] Ibíd., p. 12, ver también ps. 260-263.
[19] Ibíd., p. 261; ver también ps. 14-15, y *passim.*

"En ese centro es, con verdad, donde él está frente a sí mismo, donde se descubre a sí mismo, donde se instala y desde donde dice "yo"; ésta es la realidad más original, más característica, más simple del hombre en cuanto hombre, este poder "estar en sí mismo", recogerse "en sí mismo", tener ese *centro interior*, en el cual yo me instalo en una forma real, no sólo porque yo me conozco, sino porque yo "me siento en mí mismo", "me vivo en mí mismo". Esa realidad de "estar yo en mí mismo", "ser yo en mí mismo", eso es lo característico del hombre"[20].

La "experiencia humana" es muy compleja, por los múltiples elementos que en ella aparecen presentes y vividos, como un compuesto unitario donde todos los contenidos están relacionados "entre sí" y con un "centro" que es consciente de sí mismo, como el centro mismo de la experiencia. Toda la filosofía in-sistencial no es más que el análisis de esta experiencia concreta, sobre todo de su núcleo óntico central, autoconsciente, que es la esencia del hombre-persona y que llamamos in-sistencia. Toda la obra de antropología filosófica in-sistencial es un análisis de la "experiencia humana", particularmente de lo más profundo de la misma, que es la experiencia su centro interior[21].

3. *Método fenomenológico.*

La filosofía in-sistencial coincide con el método fenomenológico adoptado por Karol Wojtyla para precisar los rasgos básicos de la persona. Los valiosos aportes para garantizar la base real y objetiva de la intuición fenomenológica, aplicada al análisis de la experiencia humana, son particularmente válidos en nuestro caso.

[20] Ibíd., ps. 261-262.

[21] Ver *Más allá del existencialismo*, cap. II, In-sistencia y esencia del hombre, en *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 47 y ss.

Nosotros aplicamos ya el método fenomenológico en la primera parte de nuestra obra *La persona humana,* para descubrir la esencia del "yo psicológico" y el "yo ontológico". Pero más sistemáticamente lo aplicamos en los posteriores estudios de nuestra *Antropología filosófica in-sistencial.* Así lo expresamos en el Prólogo, donde optamos por el "análisis de nuestras vivencias con el método fenomenológico, entendido en sentido realista", con las precisiones necesarias del término [22].

El método fenomenológico aplicado al análisis de nuestras vivencias interiores, de nuestra interioridad, lo llamamos método in-sistencial, pues consideramos que la in-sistencia nos ofrece a la vez una filosofía y un método. En este sentido, "sostiene que el conocimiento filosófico tiene su primer origen y un amplio campo de investigación en la reflexión y en el recogimiento interior del hombre sobre sí mismo y en el esfuerzo elucidatorio de sus experiencias íntimas. El método de recogimiento, de aislamiento, de ensimismamiento, de interioridad, es la condición esencial de todo pensamiento filosófico, como «primer movimiento», como «primera etapa», para luego poder lanzar «desde» el interior a la consideración y análisis, a la reflexión y el raciocinio, sobre los datos del mundo exterior, sobre los otros entes y sobre Dios" [23].

Como Wojtyla, mantenemos una inspiración fundamental con la filosofía tradicional, nos referimos "en concreto a la tradición aristotélico-tomista escolástica cristiana" [24]. Estamos convencidos de que la aplicación de los análisis fenomenológicos "lejos de querer destruír, o reformar iconoclastamente la tradicional filosofía de la Escuela, aporta más bien elementos para confirmarla en sus conclusiones

[22] Ibíd., p. 20.
[23] Ibíd., p. 21.
[24] Ibíd.

fundamentales" [25]. "Así, por ejemplo, la objetividad de nuestro conocimiento en general, la realidad objetiva del mundo externo, la esencia del hombre como ser libre y espiritual, como dotado de una naturaleza determinada de acuerdo con la cual debe obrar y situarse en el universo, de su dignidad como subjetividad perfecta, es decir, persona, de su esencial dependencia de Dios, de su esencial religiosidad, de su obligación moral y de la comprobación de relaciones estables entre las cosas, que determinan la bondad o malicia moral de ciertas decisiones humanas, con anterioridad a la voluntad del hombre, etc." [26].

De esta manera se muestra "prácticamente el valor del método analítico o fenomenológico" [27].

Como Wojtyla, nos parece claro que la intuición fenomenológica alcanza el nivel "óntico" de los aspectos fundamentales del hombre-persona, como sujeto de su propio dinamismo, y de características estructuras básicas, como su interrelación óntica dinámica, autoposesión, autodeterminación, libertad, trascendencia, espiritualidad, moralidad, etc.

Pero reconocemos que Wojtyla es más severo y cuidadoso en reducir el campo de la intuición fenomenológica a

25 Ibíd.

26 Ibíd., p. 22.

27 Ibíd. Reiteramos que el acento puesto por Wojtyla en el dato *óntico* de la experiencia humana y tal como se revela fenomenológicamente, es un aporte fundamental, porque muestra la irreductible unidad de lo óntico y lo fenomenológico. Más aún, ello abre o hace subir la fenomenología hacia la metafísica. En varias oportunidades ha mostrado Wojtyla la coherencia de los datos de la fenomenología y las estructuras metafísicas. Al respecto nos parece excelente el estudio de Constantino Exposito, *Fenomenologia e ontologia nella prospettiva antropologica di Karol Wojtyla*, en el volumen de colaboración, *Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo*, CSEO, Bologna, 1984, ps. 25-45. Hacemos también la cita que se aduce de R. Buttiglione a propósito de la fenomenología de Wojtyla: "Diventa così necessaria una especie di *trasfenomenologia* que vada al di la dei termini que la fenomenologia ha posto a la sua azione". Tomado de *Il pensiero di Karol Wojtyla*, p. 143.

estructuras más inmediatamente percibidas[26]. Esto da a la obra un carácter más circunscrito a lo que se muestra más evidente en el campo fenomenológico.

Nosotros, tanto en la segunda edición de la *Persona humana* (1942) como en los trabajos de la *Antropología filosófica in-sistencial*, hemos creído que hay una base de experiencia del Absoluto en el hombre, sobre todo en las experiencias religiosas. En ese sentido hemos tratado de analizar dichas vivencias, que parecen apuntarlo con suficiente claridad, aunque es indudable que la intuición que el hombre tiene de su propio "yo" como sujeto autoconciente, o con su dinamismo e impulso de autorrealización, es lo de mayor nitidez en la "experiencia humana".

[26] Así, por ejemplo, en el caso de la percepción directa del alma por sí misma, como indicamos en su lugar. También las vivencias que muestran una referencia al Absoluto, como las estructuras religiosas, parece haberlas dejado como dominio exclusivo de la metafísica.

Nosotros, en *La persona humana* (2ª ed., 1952), como en otros trabajos de la *Antropología filosófica in-sistencial*, hemos tratado de analizar dichas vivencias y su posible valor ontológico.

PARTE SEGUNDA

ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

I. PERSONA Y ACCIÓN.

1. Interioridad.
2. Interioridad óntica.
3. Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.

II. ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL.

1. Interioridad.
2. Interioridad óntica.
3. Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.



I. PERSONA Y ACCIÓN

Llamamos así al conjunto de estructuras ónticas de la persona, tal como se nos revela en la "experiencia del hombre", por el análisis de "descomposición y comprensión", según el método fenomenológico adoptado por el autor.

1. *Interioridad.*

El carácter más obvio e inmediato de la realidad dada en la experiencia del hombre, "el sujeto que soy yo mismo", es el de "interioridad".

El dato de la interioridad no sólo es obvio e inmediato, sino fundamental, pues parece revelarnos directamente la esencia misma de la persona, la más propia y primera característica de ella. Más todavía, es la base y la raíz de todos los demás atributos característicos y específicos de la persona. Podemos decir que para Wojtyla la "interioridad" es la clave reveladora de la esencia de la persona, de su dignidad y de sus obligaciones y derechos inalienables.

La expresión "el hombre interior", que aparece ya en la página 8, es particularmente grata e inspiradora para Wojtyla. Pero, desde la primera página, la investigación se apoya en este hecho primario: Se relaciona la experiencia exterior con la "experiencia de sí mismo", haciendo depender aquélla de ésta. En la experiencia humana el hombre tiene que enfrentarse consigo mismo..., "con su propio yo"; "la experiencia de sí mismo se puede considerar en uno u otro sentido como una relación continua" (3).

El término "interioridad" aparece como tema central de la antropología teológica y también filosófica en el texto de la conferencia pronunciada en octubre de 1974 en Roma, que tiene como título *La evangelización y el hombre interior*[1]. Los términos "interioridad" y "hombre interior" se repiten en todo el trabajo como realidad de fondo de la "experiencia humana"[2], y como el elemento en el cual se descubre la espiritualidad del alma humana por una vía más accesible al hombre moderno que las pruebas de carácter filosófico que la intentan "demostrar metafísicamente".

Así, se reitera el término "interioridad", como propia de la esencia del hombre, y por ello de su superioridad y vitalidad. Esto nos recuerda el texto antropológico, de gran fuerza, que nos legó el Concilio Vaticano II (Gaudium et spes)[3].

Pero en *Persona y acción*, como ya hemos notado, en los primeros análisis de la "experiencia humana" señala Wojtyla el doble aspecto de "exterior" e "interior", asignando a esta última la experiencia del yo, "la experiencia de sí mismo", "de ese hombre concreto que soy yo mismo" (3). La experiencia humana externa siempre supone la interna y va acompañada por ésta.

De lo contrario no sería "experiencia humana". Es así que el carácter de la experiencia interior es el que decide lo específico del hombre. Esa experiencia es la que nos hace presente y nos revela el "yo mismo".

Sin usar explícitamente el término "interioridad" con la frecuencia con que lo hace en *La evangelización y el hombre interior*, la está expresando en todos sus análisis de la "experiencia humana", en los minuciosos análisis de las

[1] Publicada en *La Fe de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, España, 1979.
[2] O.c., p. 67.
[3] O.c., ps. 66-67.

experiencias de la conciencia, la autoconciencia, el autoconocimiento, la subjetividad.

La prioridad y universalidad que da Wojtyla al "autoconocimiento", revelación del interior o del sí mismo, muestra la prioridad que da a la dimensión "interior". Ésta se halla siempre en la conciencia y en todas sus actividades, aun de la misma autoconciencia. "Es el autoconocimiento, quien contribuye a la formación de la autoconciencia" (48).

La conciencia está "asentada más profundamente en el interior del sujeto personal. La razón exacta es que toda interiorización y subjetivización es obra de la conciencia" (47).

Pero el hecho de que la interioridad y la experiencia de ella son fundamentales, y por ello se puede decir que han sido reconocidos por la mayoría de los filósofos, tanto en la tradición oriental como occidental. Donde Wojtyla da el paso a la auténtica "interioridad" de la persona es cuando señala el carácter "óntico" con que se revela en la "experiencia humana".

2. *Interioridad óntica.*

Pero si la interioridad propia de la conciencia es una estructura característica revelada por la experiencia humana, ésta nos descubre mucho más que una "pura conciencia" aislada del ser. Wojtyla aclara muy cuidadosa y precisamente que esta interioridad de conciencia nos abre la otra interioridad básica, la interioridad "óntica". El inmanentismo idealista, según el cual el ser estaría constituído por la conciencia (el *esse* es el *percipi*) desconoce un elemento básico de la experiencia humana: el ser mismo. La interioridad de conciencia apunta a la interioridad óntica: "la conciencia, en unión íntima con el ser y actuar, basados en la realidad óntica del hombre-persona concreto, no absorbe en sí misma ni oscurece a este ser, a su realidad

dinámica, sino que, por el contrario, la descubre «hacia adentro» y, por lo tanto, la revela en su diferencia específica y condición singular" (57).

En la interioridad "óntica" está el fondo de toda la antropología filosófica de Karol Wojtyla. En particular en esta obra, desde su primera página, en la cual nos habla ya del "hombre concreto", hasta las últimas, donde encontramos repetida la expresión "condición óntica" del hombre (349-350).

Pero donde más directa y explícitamente afirma la interioridad óntica como propia característica, digamos "esencial", de la persona, es en todo el capítulo II, a propósito de la distinción señalada por el autor entre los dos aspectos de la "eficacia" y la "efectividad". La síntesis entre ambas se encuentra en el *suppositum*, como el ser real "hombre-persona": "en la consideración primera y fundamental, el hombre-persona debe identificarse en cierta manera, con el soporte óntico" (89). Sin embargo, la persona se diferencia fundamentalmente del simple *suppositum* (*sustancia individual*), porque no es un "algo", sino un "alguien", es decir, una realidad *óntica racional*. "La persona se puede identificar con su soporte óntico, con la condición de que el ser que es "alguien" manifieste no sólo su semejanza, sino también sus diferencias y alejamiento del ser que es meramente «algo» "[4].

A la misma conclusión se llega por los análisis que hace de Naturaleza y Persona (92-96).

[4] Nótese que Wojtyla no ha adelantado previamente una "definición" de "persona". Metodológicamente ha partido de la "experiencia humana", y no de una definición "a priori" del término persona. Aquí nos ha dado ya la esencia del hombre-persona al "identificarlo" con el "soporte óntico" que se revela en su "experiencia humana". En el apartado siguiente precisa el carácter último de ese soporte óntico para ser persona, que acaba de indicar como el ser un "alguien".

Notemos que en la página 91 recurre cuatro veces a la expresión "óntico", queriendo indicar que se toca el fondo real del ser del hombre [5].

3. *Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.*

Pero esta experiencia de una "interioridad óntica" nos muestra un elemento fundamental, que es el decisivo de la experiencia humana: aparece el hombre como sujeto óntico de sus actos, de su actividad; Wojtyla llega así al punto culminante de su análisis de la interioridad humana.

La expresión "sujeto óntico" la tomamos de la traducción italiana "soggetto óntico" [5 bis], donde Karol Wojtyla señala que en ese "sujeto" se cumple la síntesis del "actuar y acaecer", así como de la "operatividad propia de la acción y de la subjetividad propia de todo lo que acaece «en el hombre» " [6].

Efectivamente, retomando el término propio de la tradición escolástica inspirada en Aristóteles y Santo Tomás, Wojtyla avanza en el análisis del carácter íntimo de ese "sujeto óntico", al señalarlo como "suppositum", aquello que está "subyacente a toda actividad". Esto le permite mostrar dentro del campo de la "experiencia humana", aquello por lo cual el hombre es persona, el fondo de su ser como tal y, a la vez, el principio de unidad o síntesis que hace coherentes todos los elementos de la "experiencia integral del

[5] En *Persona y acto* están entrelazados, en la unidad de la experiencia humana, el "dato óntico real", "su ser", pero el ser propio de la misma humanidad, el "sí mismo" (nosotros diríamos la "in-sistencia", el "ser-en-sí-mismo"). C. Exposito señala este valor del enfoque de Wojtyla. Su originalidad al acentuar el "acto" consistió en focalizar la atención al tránsito dinámico, al devenir específico propio del hombre, "un il suo originario essere ed esistere come uomo". Tal es la autorrealización "nel suo dinamico pervenire alla realizzazione di sè".

Fenomenologia e ontologia nella prospettiva antropologica de K. W. En *Karol Wojtyla e il pensiero contemporaneo*, ed. citada, ps. 25-45.

[5 bis] Karol Wojtyla, *Persona e atto*, p. 101.

[6] Ibíd.

hombre, especialmente en relación a su aspecto interior" (87). En ésta aparecen con una clara "diferenciación" y "contraste" el "actuar" y el "ocurrir". En el primero, el *ego* aparece como sujeto "actor" de su dinamismo, como por propia iniciativa y por eso él se atribuye la "eficacia"; en el segundo caso, experimenta lo que le "ocurre" sin su iniciativa, es decir, queda como un simple receptor, y se "muestra el *ego* como si estuviera subyacente al hecho de su propia dinamización" (87).

Este aspecto del análisis de la experiencia interior es una contribución original del autor para aclarar el sentido profundo del *ego* como sujeto óntico y consciente, es decir, como persona. Un aporte considerable para aclarar la esencia, la última estructura óntica de la persona.

Podemos sintetizar el pensamiento de Wojtyla en estas tres comprobaciones: 1) Es evidente que hay una diferencia entre el dinamismo como eficacia y como subjetividad: en el primero el hombre impulsa su propio dinamismo; mientras que en el segundo soporta algo que sólo le acaece. 2) Pero esta diferencia no es de oposición, porque ambas experiencias tienen, como lugar propio, el mismo *ego*, el cual se descubre a sí mismo, tanto en el actuar como en el ocurrirle. 3) En ambos casos, el *ego* es el *suppositum*, el subyacente común y único, el "sujeto" que tiene conciencia de lo que hace y recibe, es el "soporte óntico" y se muestra como tal. 4) Aplicando la diferencia entre el "esse o ser real" y la estructura o "soporte óntico" (la esencia, aunque Wojtyla cautelosamente no hace uso aquí del término), éste será el *sujeto* o la persona: "se puede decir que el propio *suppositum* es un ser, en tanto y en cuanto es sujeto del existir y del actuar" [7].

[7] Hay en este párrafo 3 del cap. II, una diferencia de redacción en el texto de la traducción inglesa, en comparación con la española e italiana. La primera dice: "The person is a basic ontological structure"; las otras dos usan la fórmula "la persona en cuanto «suppositum»".

Los diferentes matices de las mismas versiones muestran un empeño por subrayar lo fundamental de la descripción de Wojtyla de esta parte central de su "experiencia humana", en la cual justamente se muestra el "núcleo central óntico" del hombre sujeto-persona. Con repetidas fórmulas, siempre apoyado en el término "suppositum", trata de expresar el contenido del campo fenomenológico. Tal vez podemos sintetizar sus ricos resultados en la siguiente secuencia de datos de experiencia.

1. *Interioridad*: "Experiencia interna", "experiencia de sí mismo", enfrentarse "con su propio yo". Es nuestro primario y fundamental contacto con nuestra interioridad: "La experiencia de sí mismo, se puede considerar en uno u otro sentido como una relación continua" (3).

2. *Núcleo óntico*: El "yo" como un "ser" cuya estructura óntica es ser sujeto, como soporte de sí y de sus actos; *suppositum* lo puesto más debajo de su ser y de sí mismo, "un essere en quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione" (99), según la versión italiana.

En el cuerpo del parágrafo, la versión inglesa no asume el término escolástico "suppositum", que sustituye por "subject" y describe como "ontological basis of action", "structural ontological nucleus", expresión que consideramos muy apropiada. Lo importante es que Wojtyla subraya el hecho de que la persona como sujeto es "un núcleo estructural ontológico", "una base ontológica de acción", o en las traducciones españolas, un "soporte óntico", "algo que se pone o coloca debajo (*subponere*), que es subyacente". Todo lo cual nos dice que lo primero en la persona o sujeto, es ser un ser-en-sí-mismo como base de su actividad: "El «suppositum» indica el hecho mismo de ser sujeto o el hecho de que el sujeto es un ser" (89).

Y vuelve a repetir más abajo: "se puede decir que el «suppositum» es un ser en tanto y en cuanto es sujeto del existir y del actuar" (ibíd.). La traducción inglesa dice: "it may be said that this estructural ontological basis is itself a being as it is the subject of existing and acting" (73).

La versión italiana no usa el término "soporte óntico", pero usa el de "soggetto óntico" (101) y de "fundamento óntico" (98) y la distinción de "esse-esistenza" y el "suppositum": "L'esse non è il *suppositum*, è solo il suo aspetto costitutivo di ogni essere si dice a volte che il suppositum e un essere in quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione" (99).

La traducción inglesa lo llama "structural ontological nucleus, that would account for the fact itself of man being of subject or the fact the subject is a being" (72).

Es importante focalizar este dato porque dentro de la esfera fenomenológica aflora el elemento óntico del sujeto, es decir, el del ser y su existencia. Se trata de un punto de convergencia de la inquisición filosófica, sea en Oriente como en Occidente, sobre el *status* del propio yo como sujeto [8].

3. *Sujeto (núcleo) óntico dinámico*: El tercer aspecto para subrayar no es más que una explicitación del anterior, es decir, del "ser sujeto", pero que además de estar implícito, aparece explícitamente por sí mismo en la "experiencia interior humana". En la tesis actual de Wojtyla, "el sujeto actúa" aparece como tal, como el actor y soporte de sus acciones y de cuanto en él acaece. Incluso del dinamismo radical del ser, es decir, el acto de existir.

La trascendencia de este dato fenomenológico de la experiencia humana "el sujeto actúa" y lo actuar mismo revela al "sujeto", lo ubica en la encrucijada de las doctrinas filosóficas tanto en Oriente como en Occidente. Recordemos que la principal objeción, casi alergia, de muchos filósofos y científicos occidentales al concepto de sustancia, es la carga de inmovilidad, de pasividad, como si se redujera al aspecto de soporte estático e inerte del dinamismo externo a ella.

[8] La convergencia coincide en considerar el "yo", *ego* (el *atman* en el hinduísmo y budismo) como *sujeto*; la diferencia se entabla en la ulterior interpretación del sujeto como real o ilusorio. El aporte de Wojtyla en este tema crucial sobre el *status ontológico* del yo-sujeto-persona, es doble: 1) en señalar que la "experiencia humana" lo muestra como "óntico"; 2) en aclarar su carácter "dinámico" (sujeto que actúa), como un dato de la experiencia fenomenológica, con lo cual previene la principal aprehensión contra el "sujeto" por parte de aquellos autores de Oriente u Occidente, que lo ven como "estático" interpretando en este sentido el clásico concepto de "sustancia" de Aristóteles. Ver las reflexiones que desde la filosofía in-sistencial hacemos más adelante sobre los términos *suppositum*, sujeto y sustancia, en nota.

En Oriente las objeciones a la existencia de la persona como sujeto y del sujeto como sustancia es la asociación de sujeto y sustancia con la inercia y pasividad carente de propio dinamismo.

4. *Sujeto (núcleo óntico) dinámico autoconsciente*: Pero la experiencia humana muestra un elemento inconfundible como tal. El hombre tiene "experiencia de sí mismo", de "ese hombre que soy yo mismo". En otras palabras, el hombre toma conciencia de su "yo" (3). Más aún, como dice Wojtyla, "la experiencia del hombre culmina en la experiencia de su *ego*" (97). Por esto el hombre tiene autoconciencia, y se diferencia de todos los demás sujetos o *suppositum* o "núcleos ónticos" o soportes ónticos individuales. Por eso se lo llama persona.

En la definición de Boecio, el término "racional" lo interpreta como ser un "alguien", y no una cosa sin que baste sólo el ser "naturaleza racional" ni la "individualización" (90).

El hombre participa de la naturaleza por su ser (natura), pero en lo que se caracteriza e integra como persona en la naturaleza es en su "experiencia de la unidad e identidad del *ego*" (97).

5. *Suppositum, Persona, Sujeto, Ser. Existencia*: Wojtila hace interesantes precisiones sobre estos términos, basado en la filosofía tomista, pero que son útiles para comprender mejor los datos de la experiencia fenomenológica (ps. 88-90).

Puede verse su pensamiento en la siguiente definición en la que se incluyen todos los términos: "el propio *suppositum* es un ser en tanto y en cuanto es sujeto del existir y del actuar" (89).

En este sentido, el hombre-persona debe identificarse, en cierta manera, con el soporte óntico = (*suppositum*) (89).

Y repite: "La persona se puede identificar con su soporte óntico" (como un ser que es "alguien") (90).

Según esto, el ser (ente, *being*, *essere*) se actualiza o dinamiza fundamentalmente por la "existencia", y es por eso sujeto de su dinamismo existencial y de todo otro dinamismo de su actuar o de lo que le sucede [9].

[9] Esta estructura metafísica es convergente con la estructura óntica develada en la experiencia en el campo fenomenológico: "Sin embargo, la persona, y con ella su soporte óntico, se ha concebido aquí no sólo como el sujeto metafísico de la existencia y del dinamismo del ser humano, sino también, en cierta manera, como síntesis de eficacia y subjetividad" (92). "Otro objetivo importante es hacer ver cómo la fenomenología y la metafísica examinan el mismo objeto y que las reducciones fenomenológicas y metafísicas no se contradicen mutuamente" (96).

II. ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL

1. *Interioridad.*

Con un acuerdo total sobre la primacía de la interioridad, que señala Wojtyla, en la experiencia humana, el in-sistencialismo es una filosofía de la "interioridad". Ya en la presentación de nuestra *filosofía in-sistencial* reconocimos que "el in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del *ser y obrar* del hombre la vida *interior*" [10]. Es un "llamado a la interioridad" [11]. Y repetimos: en este "yo interior" "esencialmente interior, vivo y capto el meollo de mi ser, mi ser limpio y auténtico. Sólo desde allí lo afirmo y me apropio de su dignidad" [12].

Justamente el mismo término de *in-sistencia* significa la interioridad como propia del ser del hombre: "estar-en-sí", significa estar "dentro de sí". Entonces el hombre "realiza la verdad de su ser". Para estar el hombre en la verdad de su ser no ha de salir de sí mismo (*ex-sistere*), sino "entrar dentro de sí mismo lo más posible" (*in-sistere*).

La "experiencia humana" nos muestra el hecho de que tenemos un espacio interior de conciencia en el que podemos recogernos. "Su esencia sólo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo por una interiorización, por un *intus-sistere* o in-sistir en sí mismo" [13].

[10] *Antropología filosófica in-sistencial.* "Obras de Ismael Quiles", 1, Ed. Depalma, Bs. As., 1983, p. XII.
[11] Ibíd.
[12] Ibíd., p. XV.
[13] Ibíd., p. 39.

Creo que no hace falta que repitamos que toda nuestra filosofía in-sistencial no es más que el reconocimiento de este hecho de la interioridad del hombre, y de su espacio interior en que desarrolla su ser, su "yo" y su dinamismo interno; es un análisis fenomenológico del rico contenido de la "experiencia humana", basada en la interioridad.

2. *Interioridad óntica.*

El hecho de la "interioridad" como la característica del hombre, es en general reconocido por los filósofos de diversas escuelas. Algunos dan cierta prioridad al conocimiento del mundo exterior y sobre él construyen la metafísica y la antropología. Otros toman esta interioridad como la que distingue al hombre de los seres irracionales y hacen de ella el centro de la filosofía.

Fenomenológicamente se muestra ese mundo interior formado por nuestras sensaciones, emociones, pensamientos..., como una corriente vital constituída por los diversos actos conscientes. Algunos autores niegan el valor cognoscitivo o epistemológico de nuestras representaciones interiores, reconocen el hecho de que las "percibimos" como un mundo interior con un centro de referencia de toda esa actividad, que llamamos *ego*, el propio "yo", el sí mismo. Pero no otorgan a ese conjunto interior (que nosotros llamamos "yo psicológico" o "personalidad psicológica"[14], valor ontológico o real, y lo consideran un puro "percipi", vacío de ser.

De ahí la importancia fundamental de señalar el valor óntico revelado en la experiencia fenomenológica de nuestro mundo interior. Mérito de la obra de Wojtyla es mostrar el valor real de este mundo interior y de nuestro *ego*: el hecho, presente en nuestra experiencia, de que tenemos

[14] *La persona humana*, "Obras de Ismael Quiles", II, Ed. Depalma. p. 19.

"autoconciencia", es decir, conciencia de nuestro propio *ego* y su "subjetividad". A este "autoconocimiento" "deben todos los hombres el contacto objetivador consigo mismo y en sus acciones". Se trata de un "contacto objetivador" el que la conciencia tiene de su propio *ego* con el que tiene "intimidad de su unión subjetiva", en cuanto "objeto del conocimiento directo", y no como "si estuviera suspendida (la conciencia) en el vacío" [15].

Por eso, la in-sistencia la designamos por nuestra parte como "interioridad óntica".

La "experiencia" in-sistencial es el "estar-en-sí" por la conciencia, es decir, el autoconocimiento. Es la captación *inmediata, directa* y *viva* de la propia realidad interior como "ser sí mismo". La inmediatez de la captación de la actividad y del sujeto dinámico de ella, como realidad que está-en-sí, es decir, óntica.

La "autoconciencia", que bien ha señalado Karol Wojtyla como garantía de la "onticidad" del *ego* (97), la hemos señalado como lo esencial de la in-sistencia: "In-sistencia es esencialmente conciencia, en el sentido más propio y estricto de la palabra. Pero no es una conciencia como quiera, sino que es una conciencia *individual*, es decir, un «yo», también en su más propia acepción. La individualidad en su sentido más profundo, esto es, la unidad ontológica y psicológica más estricta e incomunicable, acompañada por necesidad la in-sistencia. Es la in-sistencia misma" [16].

3. *Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.*

En este punto central de una filosofía de la persona, los análisis fenomenológicos de la obra de Wojtyla *Persona*

[15] En esta forma, Wojtyla subraya más claramente el valor objetivo de la intuición fenomenológica, que Husserl y el mismo Max Scheler.

[16] *Antropología filosófica in-sistencial*, p. 48.

y acción, son recibidos con especial sintonía desde el punto de vista de la filosofía de la in-sistencia.

Ello nos interesa en particular, porque es aquí donde se decide la realidad originaria de la persona, pues, en el reconocimiento de este aspecto o elemento, patente en la "experiencia humana", están ya, de hecho, incluídas todas las demás características que se señalan como propias de la persona: conciencia, libertad, ética, trascendencia, sociabilidad, amor, etc. Se trata de la estructura primaria de la persona. Nosotros la consideramos como el "principio constitutivo originario" del hombre-persona, la *arché*, el *prótos on* y el *prótos logos* del hombre [17].

La terminología es coincidente en su significado, como, por ejemplo, "sujeto óntico", "núcleo óntico", "estructura óntica fundamental". Nosotros, como primera expresión, hemos usado la de "centro óntico", señalando "la estructura óntica fundamental" que aparece en la base de la experiencia humana. Pero, como expresión filosófica de esta estructura óntica hemos acuñado un término que tuviese un significado etimológico puramente óntico, es decir, relacionado con el *ser*, pero que "está en toda otra actividad... sosteniendo, fundando, dando origen a todo lo propiamente "humano" [18]. Tal es la esencia originaria, el "núcleo óntico". Es realidad de "estar en sí mismo", "ser yo en mí mismo" [19]. "Todas las demás características del hombre, en cuanto tal (*del ser y del actuar*), tienen una especie de principio en el cual se fundan, principio (óntico) simplicísimo;... es el *estar-en-sí*, que hemos llamado *in-sistencia*" [20]. Por "estar-en-sí" actúa desde-sí y por-sí, y tiene conciencia de su actuar como sujeto de "su" acción.

[17] *A.F.I.*, p. 357

[18] Ibíd., p. 359.

[19] Ibíd.

[20] *A.F.I.*, ps. 263-264. Cfr. 336-337.

Ésta nos muestra el "yo" o "centro óntico" individual no como flotando en una atmósfera imaginaria, al estilo del idealismo o de una fenomenología que no reposara en la base óntica. "Por (la in-sistencia) el «Yo» se constituye en un centro de ser y de conocimiento, lo cual es lo más opuesto que hay a la (abstracción) universalidad en cuanto tal. No es posible confundir la in-sistencia, con una conciencia universal. La vuelta a la interioridad propia del insistente es vuelta hacia un «yo» estrictamente tal, y el «yo» es lo opuesto a lo universal" [21].

La interioridad óntica la hemos subrayado en nuestro trabajo *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, de una manera particular. Hemos señalado repetidamente la "onticidad" de ese "centro interior" de nuestra experiencia humana.

Hemos repetido la distinción del "ser-en-sí", como vuelta sobre sí por la reflexión (in-sistencia conciencia) y como realidad que está toda como replegada en sí misma (insistencia-ser o in-sistencia óntica) [22].

Aquí debemos recordar la distinción hecha, en su comentario al *De Causis*, por el mismo Santo Tomás, de la *reditio completa* del alma sobre sí misma en doble aspecto: "et secundum substantiam et secundum operationem", es

[21] Ibíd. La contradicción que implica una "conciencia" pura, universal, sin "sujeto óntico" aparece corroborada por los datos mismos concretos de la experiencia fenomenológica que se muestra como experiencia original del yo. Ibíd., p. 49.

La persona humana, ps. 145-146.

[22] Este "ser-en-sí" que llamo "in-sistencia" es a la vez *conocimiento*, reflexión de uno sobre sí mismo, y también *realidad*, es decir, *ser-en-sí*. Yo estoy en mí por la conciencia refleja, por cuanto yo me conozco a mí mismo; pero en este acto de la conciencia refleja, en que yo me conozco a mí mismo, aprehendo que *yo estoy en mí mismo realmente en mi ser*, en mi onticidad, es decir, que yo soy una realidad que está replegada sobre sí misma en su realidad y no sólo por su conocerse; es posible que haya el repliegue cognoscitivo también, el repliegue del conocer sobre sí, es decir, la reflexión de la conciencia; así que esta in-sistencia es a la vez *conocimiento y ser*; es experiencia y es realidad, anticidad". O.c., p. 264.

decir, como *ser* (u ónticamente) y como conocer (o como acto de conciencia reflexiva sobre el sujeto que conoce[23] y que actúa por sí mismo[24].

Nota sobre el término "suppositum".

En su análisis fenomenológico, Karol Wojtyla, para expresar el "sujeto" de la acción presente en la "experiencia humana", parece tener una preferencia por el término escolástico "suppositum". Éste es utilizado más en la traducción italiana, que sin duda debe reflejar más el texto original polaco. Hemos visto que la versión española tiene preferencia por la expresión "soporte óntico", al paso que la inglesa evita el término "*suppositum*" y lo traduce por "ontological basis of action", "structural ontological nucleus", "ontic subject" (ps. 72, 73, 75).

El término "suppositum" ha sido usado por los filósofos y teólogos como equivalente latina del griego *hipóstasis*. Éste se refería al sujeto que está "debajo" como soporte de la "usía", esencia o naturaleza. Aristóteles usó el término *hypokeímenon* como sujeto en general.

Tanto "suppositum" como "sujeto" y "sustancia", enfatizan un aspecto de la realidad a la cual se aplican, es decir, la de "sostener" como "soporte" o "apoyo" otra reali-

[23] "Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem..." (309). Y reitera esta afirmación con varias fórmulas: "substantiam est rediens ad essentiam ipsius" (n. 127); "...ad seipsum convertitur secundum esse" (n. 304); "...convertitur ad seipsum... per suam substantiam" (n. 306). *De Causis.*

Es bien sabido que esta obra recoge una clara tradición neoplatónica, asumida literalmente por el filósofo-teólogo aquinato. La filiación plotiniana es evidente. Ver nuestra *Introducción* a nuestra selección y versión de algunos tratados de las *Enéadas. Plotino* (El alma, la belleza y la contemplación), Ed. Depalma, Bs. As., 1987.

[24] Puede verse nuestro análisis de la terminología de Aristóteles en nuestra obra *La persona humana,* Ed. Depalma, Bs. As., 1980.

dad, refiriéndose al aspecto de "subjectum" en relación con otra realidad que necesita donde apoyarse.

En cambio, no señala sino que deja como "su-puesto" (otra vez "puesto debajo") al aspecto positivo, primario, o fundamental de la realidad en sí misma, es decir, es un ser que está apoyado *en sí mismo* y no necesita de otro como apoyo; en otras palabras, que no está en otro sujeto, sino que está en-sí, algo así como sujeto de sí mismo o auto-apoyado.

Es evidente que éste es el aspecto primario del llamado *suppositum*, y es el que está en la *base* o *fondo* de la compleja realidad que captamos en la "experiencia humana" como el núcleo óntico fundamental, como la primera y original realidad de la que surge como fuente y en la que se apoya como sujeto toda la compleja actividad de acciones o acaeceres que captamos fenomenológicamente en nuestra experiencia interior y exterior. Por nuestra parte, lo llamamos "centro óntico" como punto central de todo nuestro dinamismo, como principio, arché o esencia originaria del hombre. Como el término centro es de suyo relativo, hemos adoptado, como más expresiva del "ser óntico", como tal, el término "estar-en-sí" o "in-sistencia".

Como es sabido, la traducción de la *ousía* de Aristóteles por el latino *sustancia* se impuso por el uso, pero fue controvertida siempre. En realidad, Aristóteles no contrapuso el *accidente* a la *sustancia*, en la división del ser (*ón*), sino al "estar-en-sí" al *kath'autó* (*Met.*, A, 7, 1017 a 6 y 20). En la definición de *ousía*, señala que ésta es sujeto [último] (*hypokéimenon*) (*ibíd.*, 1017614. .), pero repetidas veces insiste en que este sujeto es la *ousía* por excelencia (*ousía kyriótafa kai prótos, kai mállista*) (*Cat.*, 5, 3 a 7 y 2 a 11).

Creemos que el conjunto de textos muestra que la contraposición al accidente (*symbebekós*) es primariamente óntica, "el ser-en-sí" (*kath'autó*), que por supuesto, por lo

mismo, es también el primer sujeto del que se predican los accidentes.

Esta concepción de la *ousía* aristotélica le reconoce su carácter óntico-dinámico del primer principio de la actividad conforme a la concepción presentada en *Persona y acción*, que restituye la base óntica dinámica al concepto clásico de sustancia (ver nuestro análisis del concepto de *ousía* según Aristóteles en nuestra obra *La persona humana*, ps. 208-212. Remitimos también a las observaciones de Valentín García Yebra en el Prólogo a la edición bilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles, Ed. Gredos, Madrid, 1970, ps. XXXIII-XXXVIII).

PARTE TERCERA

AUTORREALIZACIÓN DE LA PERSONA

I. PERSONA Y ACCIÓN.

1. Libertad y trascendencia.
2. Ética y libertad.
3. Espiritualidad.
4. Intersubjetividad.

II. ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL.

1. Libertad y trascendencia.
2. Ética y libertad.
3. Espiritualidad.
4. Intersubjetividad.

I. PERSONA Y ACCIÓN

Una vez que se ha precisado cómo dentro del campo fenomenológico se revela "la estructura óntica de la persona y del acto" (183), es decir, se ha enmarcado la "ontología" de ambos, surge el interrogante obvio acerca de la forma en que la persona se va realizando en su dinamismo concreto. Hablando de la persona, cuya estructura óntica ahora conocemos como "ser-sujeto consciente de su propio actuar", es evidente, como la experiencia humana nos muestra, que la "realización" es "autorrealización", es decir, la de la misma persona, la cual, partiendo de su base óntica, es la única que puede actuar, poner en acción o "realizar" lo que su propio ser la impulsa a cumplir.

Por eso, los temas desarrollados por el autor en la segunda parte, caps. IV y V, creemos que lógicamente están escalonados en la obra y podríamos abarcarlos en el de la "autorrealización". ¿Cómo la persona, que nace persona, se desarrolla y crece realizándose como tal?

Del rico y abundante material de esta segunda parte, vamos a subrayar algunos temas de especial interés a este propósito.

1. *Libertad y trascendencia.*

Wojtyla analiza con particular relevancia y originalidad las dos estructuras o realidades propias de la persona, que más la caracterizan y definen como tal: la "trascen-

dencia" y la "libertad". Ambas están implicadas mutuamente.

La interioridad "conciencia" y la interioridad "soporte óntico", están en la base de la experiencia humana: son *lo dado* más inmediato y más real de ésta. Pero en ambas aparece un modo de ser propio de la persona, diríamos nosotros, una estructura del dinamismo personal: la libertad y la trascendencia. "La libre voluntad es la base de la trascendencia" (134).

Ambos temas son centrales en toda filosofía sobre la persona. En la tradición escolástica ha predominado el método de demostración racional o deductiva de ambas características del ser propio del hombre. Karol Wojtyla, fiel a su método de análisis de la experiencia, muestra aquí la presencia de la trascendencia y la libertad en el dinamismo vivido de la acción humana.

Partiendo del dinamismo del "hombre sujeto", analizado en la primera parte, el elemento de la libertad y de la trascendencia aparece evidente en el contenido de la experiencia de la persona en acción.

1) *Libertad.*

Fenomenológicamente las estructuras de la "voluntad" y de la "libertad interior" aparecen en la experiencia de la "autodeterminación" (123). En ésta la voluntad se manifiesta como propia de la persona, no por el simple acto de decir "yo quiero", sino como afirmando poseer la propiedad de realizar acciones desde sí mismo. Esta relación con su dinamismo es lo que Wojtyla llama "autodeterminación" (123). Éste es el punto de arranque en que aparece el hecho y la estructura de la voluntad o libertad interior (124).

"Se puede incluso dar la vuelta a esta relación y decir que es la persona la que se manifiesta en la voluntad, y

no que la voluntad se manifiesta en o por la persona" (123).

Es notable la observación que en este punto del dinamismo de la voluntad y de la acción de libertad interior, nos presenta Wojtyla. La autodeterminación (el verdadero "yo quiero") es una expresión del devenir de la persona, y nos muestra fenomenológicamente "su propia naturaleza específica", pues nos "indica su propia *identidad óntica independiente*" (123). Y repite más adelante: la autodeterminación "presupone una complejidad especial en la estructura de la persona" (124). Es decir, que "sólo puede ser posesión de sí mismo, y ser, al mismo tiempo, su propia, única, exclusiva posesión" (124). Aquí subraya Wojtyla la *autonomía* óntica de la persona, por la que tiene la relación de autoposesión (no impedida por la que tiene como "creatura perteneciente a Dios"). Cita Wojtyla las frases clásicas de la autonomía e inalienabilidad e incomunicabilidad de la persona: "*persona est sui iuris, persona est alteri incommunicabilis*" (ps. 124-125)[1].

También es importante subrayar que, en orden a la "autorrealización", el acto de la libertad verdadera, la autoposesión, es el *devenir* (fieri) propio de la persona, es decir,

[1] El autor, sin usar el término "ser-en-sí", está señalando cómo en el acto de la libertad está realmente el *modo de ser*, la *estructura óntica* última, básica de la persona, es decir, "ser ónticamente sí misma, o en-sí-misma", estructura que nosotros llamamos *in-sistencia*. Efectivamente, por ser-en-sí, es único, inalienable o, como dice Wojtyla, "es su propia, única y exclusiva posesión". Por eso en el acto consciente de "autoposesión" (acto de ser-en-sí consciente) se revela, dice muy bien Wojtyla, el *ser*, o estructura óntica de ser sí mismo, su identidad óntica, su ser-en-sí óntico. Por lo mismo en la filosofía in-sistencial nosotros señalamos los dos niveles: el ser-en-sí óntico (in-sistencia ser) y el ser-en-sí consciente (in-sistencia conciencia) A propósito de la "autonomía óntica", Wojtyla usa la expresión "autoconcentrada en el ego", equivalente a in-sistencia óntica (179).

Adelantamos el llamado a la atención de los lectores en esta coincidencia, de hecho, del análisis fenomenológico en un punto tan importante de comprensión de la experiencia humana, por referirse a la esencia misma del hombre como persona. Sobre él volveremos en la referencia a la antropología in-sistencial de esta parte III.

el hacerse, el realizarse. Ahí se va cumpliendo su ser de persona, ejerciendo su propia identidad óntica independiente.

Aquí analiza Wojtyla otros aspectos de la autorrealización esencial de la persona que son de suma importancia, a nuestro parecer, y que asumimos en nuestra filosofía insistencial.

a) *Autoposesión.* Como acto de la voluntad, la autoposesión se manifiesta y confirma en la acción.

"Todo «yo quiero» auténtico, revela, confirma y realiza la autoposesión, que es adecuada únicamente para la persona, el hecho de que la persona es *sui iuris*" (124).

"La autodeterminación sólo es posible si se encuentra con la base de la autoposesión" (124). "Sólo las cosas que son posesión del hombre pueden estar determinadas por él" (124).

Como hemos visto anteriormente, la autoposesión es el acto revelador primero de la realidad óntica de la persona.

b) *Autodeterminación.* "Se relaciona con el devenir", es decir, el dinamismo de la persona puesto en marcha, el *fieri.* Pero presupone la autoposesión. Sólo se puede determinar sobre lo que se posee. Wojtyla la describe así: "todo «yo quiero» auténticamente humano es un acto de autodeterminación. En cuanto contenido firmemente en lo arraigado de esta totalidad estructural" (124).

"Se puede descubrir fenomenológicamente e indica *su propia identidad* óntica independiente" (123).

c) *Autocontrol.* Es una de las funciones del dinamismo de la voluntad. "Es la capacidad de controlarse y se aplica únicamente a una de las funciones del dinamismo propio del hombre... o un conjunto de ellos" (125).

d) *Autogobierno.* Presupone la autoposesión y el autocontrol.

"Es la capacidad del hombre de gobernarse a sí mismo y no sólo de controlarse". "En el autogobierno se presupone la autoposesión" (125).

Ya en el comienzo afirmaba Wojtyla la "experiencia interna del ego", que en cuanto tal es "intrasferible" (8), y señala en la experiencia humana dos aspectos, interior y exterior. Aquí se halla ya referencia a la trascendencia, por la que el yo está en contacto y comunicación con los hombres. Esta distinción entre lo interior y exterior de la experiencia, no impide la unidad coherente del acto de experiencia en sí mismo, dentro de su complejidad. "La experiencia del hombre está dominada por su *intrínseca sencillez* o también *simplicidad intrínseca*" (9). El subrayado es nuestro.

2) *Trascendencia.*

Íntimamente relacionada con la libertad se halla la trascendencia propia de la persona.

El autor da un sentido determinado en esta obra al término "trascendencia".

Además del que se aplica en metafísica a los llamados "trascendentales" del ser (uno, verdadero y bueno), distingue en el plano epistemológico dos clases de trascendencia que denomina "horizontal" y "vertical" (139 y 207-209).

La primera es el "traspasar los límites del sujeto en dirección a un objeto —lo cual es intencionalidad de la voluntad—, percepción «externa» de los objetos externos" (139 y 208).

La "trascendencia vertical" es todavía más profunda y más propia de la "persona". Es fruto de la autoposesión, autodeterminación y autogobierno; es la trascendencia, "debida al mismo hecho de la libertad, del ser libre al actuar, y no sólo debida a la dirección intencional" (139, ver 147 y 208).

Como dice en nota: se trata de "una trascendencia dentro de cuyo marco el sujeto se confirma traspasándose a sí mismo"[2].

Con esto se señala la autonomía propia del sujeto-persona que supera el dinamismo de la naturaleza carente de autodeterminación, por el de la persona que parte de un individuo-ego. Sólo el *ego* (persona) es capaz de trascenderse a sí mismo, en el sentido de salir de sí por una "autodeterminación" de sí mismo, no por la atracción de un objeto o valor, sino por pura autodeterminación (148). El eco de la autonomía pura de Kant es aquí recogido en su aspecto positivo, sin llegar a la absoluta y pura autodeterminación kantiana (139).

Esta trascendencia es la libertad, revelada en la acción del sujeto, que puede trascender a sí mismo, como dueño de su misma voluntad: "como consecuencia del poder exclusivo de la persona sobre la voluntad, *la voluntad* es la capacidad de la persona para ser libre" (142)[3].

Esta mitigación de la autonomía de la voluntad de tipo kantiano, es exigida o impuesta por la experiencia misma de la acción ética. El tema tan delicado como fundamental, se halla aclarado en la relación que entre la "verdad" y el "bien" aparece en la "experiencia", "fuente primitiva de nuestro conocimiento del hombre"[4].

[2] La traducción italiana, después de "sobrepasándose", agrega entre paréntesis: (in un certo modo superando), que añade el matiz interesante de autosuperación.

Por su parte, Wojtyla continúa: "Esta trascendencia parece estar representada más por Kant que por Scheler", sin duda por el aspecto de objetividad emocional propio de éste.

[3] La traducción italiana da un sentido más claro: la voluntad es "facoltà della libertà della persona" (Ed Vaticana, p. 148).

[4] En verdad, el mismo Kant reconoce el hecho (factum) de la experiencia de la conciencia moral, inseparablemente unido a la conciencia de la libertad. Es curioso que en su principio de "heteronomía" moral, Kant antepone varios *hechos* (*factum*) o principios universales (das allgemeine Princip) o la naturaleza finita del hombre (seine endliche Natur) como base de una "ley fundamental" (grund Gesetz) y general (*allgemeines Gesetz*, Sittengesetz)

La trascendencia de la persona en la acción no es simplemente caprichosa, sino que tiene su base en la "verdad acerca del bien", en la "referencia de la voluntad a la verdad en cuanto el sitio interno de la decisión" (159). "Elegir no significa orientarse hacia un valor y apartarse de otros (esto sería una concepción puramente material de la elección), significa tener una decisión, "según el principio de la Verdad" (160). Hay un "bien verdadero" fuera del cual surge la "experiencia de la culpabilidad". La experiencia moral "importa explícitamente el hecho de que la referencia a la verdad y la dependencia interna de la verdad son realidades arraigadas en la voluntad humana" (162-166). Es de gran claridad la distinción que más adelante hace el autor entre la "verdad ontológica", la "verdad lógica", la "verdad práctica" y la "verdad axiológica". Es evidente que en la experiencia de la persona esta última, la "verdad axiológica", es la verdad específica de la acción humana. Pero con esta importante constatación hemos adelantado ya otro tema de la autorrealización, es decir, el de la ética y la libertad [5].

El concepto o sentido de la "trascendencia vertical" le permite a Karol Wojtyla señalar "la esencia de la experiencia «el hombre actúa»". En ésta, "el hombre se mani-

---

de moralidad. El hecho de que en el párrafo 8 subraya con toda fuerza la "autonomía de la voluntad" como el principio de toda ley moral (33), debe comprenderse dentro del marco previo de la naturaleza finita del hombre y del *factum* de su experiencia de una ley moral y de la libertad. *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, ps. 3-7. Kants Werke, Akademie Textaufgabe, V. Walter de Gruyter & Cº, Berlin, 1968, ps. 22-39.

[5] En los capítulos V y VI afronta el autor la característica propia de la persona "humana", es decir, ser persona en un cuerpo. Aquí también el análisis de la "persona en acción" nos descubre los elementos de la integración personal propia del hombre. La relación de la persona con el "soma", la distinción entre "soma" y "psique", y la "unidad «psicosomática» del hombre", quedan clarificadas en muchos aspectos.

Sirven como iluminación particular de la conexión y unidad de persona y "soma", las precisiones aportadas sobre la psique y la emotividad en el cap. VI.

fiesta a sí mismo como persona, es decir, en cuanto estructura sumamente específica de autogobierno y autoposesión" (208).

Al subrayar la autoposesión como esencial de la trascendencia vertical estamos en el centro de "la experiencia el hombre actúa como tal". Por eso en las actividades coordinadas por el instinto aun en el hombre no se puede hablar de individuo *in actu*, ni de "acción humana" con propiedad porque falta la condición esencial del dominio del ego, de la autoposesión, estructura específica de la persona. La "trascendencia vertical", la "libertad" y la autoposesión aparecen ónticamente ligadas entre sí en la experiencia del actuar humano, es decir, del hombre como persona. Pero la condición primera es la estructura óntica de autoposesión en la que se apoya el autodominio.

Wojtyla multiplica los análisis del actuar de la persona, mostrando el valor del método fenomenológico para descubrir las estructuras ónticas de ella. Consideramos valiosa la distinción de "trascendencia vertical" en el sentido explicado, porque nos muestra más claramente que la estructura primera de la persona es la autoposesión.

2. *Ética y libertad.*

Ya antes hemos señalado la íntima relación que para el autor entrelaza la antropología con la ética. El análisis del hombre como persona conlleva la referencia a los valores morales, porque están presentes en la "experiencia humana". En la acción se realiza la persona y su relación con el orden moral. "La antropología y la ética se basan en la unidad de la experiencia del hombre moral" (15).

También señala el autor en ese pasaje que la persona se revela más que en otra acción en la acción moral: "la fuente de nuestro conocimiento de la realidad de la persona está en la acción, pero todavía más en los aspectos

vividos o existenciales de la moralidad". En el cap. IV, *Autodeterminación y realización*, se trata del tema de la ética, desde diversos aspectos.

A nuestro propósito de llamar la atención sobre los pasos más centrales del análisis, podremos sintetizar la marcha del pensamiento de Wojtyla en las siguientes observaciones, evidentemente escalonadas entre sí por conexión ontológica hecha patente por el método fenomenológico.

Los dos factores claves son aquí la "autodeterminación" y la "autorrealización". Las comprobaciones hechas por los análisis son las siguientes:

1) *Obligación de la persona de buscar la autorrealización* (189).

La autorrealización de la persona se va cumpliendo en toda acción. Esta autorrealización depende de la conciencia. Ésta, a su vez, depende de la verdad (es decir, de la realidad misma). Ésta, a su vez, nos obliga a buscar la autorrealización. De esta manera aparece en la experiencia la responsabilidad de autorrealizarse. Realización, felicidad, moralidad, verdad, libertad, están íntimamente relacionados unos con otros, coinciden existencialmente.

2) *Autorrealización por la "trascendencia vertical" (autoposesión, autogobierno).*

En primer lugar, es natural que se haya puesto el acento en el término de la "realización". Evidentemente que el ideal, la suprema aspiración de un ser, es ser lo más plenamente posible su propio ser. "Realizarse significa actualizar y, en cierta manera, llevar a debida plenitud la estructura del hombre que le es característica por su personalidad, y también por el hecho de ser alguien, y no meramente algo: es la estructura del autogobierno y la autoposesión" (176). Es obvio que tratándose de la "persona", la verdadera realización se cumple por la "auto-

determinación", y en consecuencia por el "autogobierno" (177).

Pero ésta no es una relación abstracta, sino que se concreta en la realidad misma de la persona, en la cual aparece como esencial la "trascendencia", no sólo "horizontal", sino sobre todo la "vertical" (195).

3) *Relación a la realidad, la verdad, bondad y belleza.*

Ahora bien; esta trascendencia, tal como aparece en la experiencia, se halla "esencialmente referida a la verdad, la belleza, y en sus tendencias, vibra, sobre todo en torno a sus instintos, experimental más íntimos, por llegar a ella" (180). En estos tres "trascendentales" se alcanza la realización existencial de la persona, que es a la vez su realización "ontológica" (178).

W. habla claramente de la "experiencia de los trascendentales", en especial en la "experiencia de la moralidad". "Podemos hablar sin miedo de la experiencia de los trascendentales que acompaña a la experiencia de la trascendencia personal" (180, 181).

4) *Realidad axiológica, ontológica y moral.*

Wojtyla subraya reiteradamente que la realidad axiológica está enraizada en la ontológica tal como aparecen en la experiencia de la persona. Ambas son realidades "existenciales" (17) íntimamente enlazadas entre sí en la moralidad. "En su naturaleza axiológica la moralidad está anclada y enraizada en la realidad ontológica, y, a la inversa, despliega simultáneamente su realidad ontológica y ayuda a comprenderla" (177).

Si tenemos en cuenta que el primer trascendental es el "ser", ya podemos completar el cuadro, diciendo que la realización de la persona se halla esencialmente vinculada a la realización del ser, la verdad, el bien, la belleza. Fuera de ellas, no hay auténtica realización y, por consi-

guiente, no se completa la verdadera esencia de la persona por el "autogobierno" y "autoposesión". "La trascendencia de la persona en la acción no consiste únicamente en la autonomía ontológica o en la *dependencia autoconcentrada en el ego.* Incluye también el momento indispensable y esencial de dependencia de la verdad, y es este momento el que determina, en último término, la libertad" (179)[6].

A la vez, "en esta experiencia, el hombre se manifiesta a sí mismo en cuanto persona, es decir, en cuanto a estructura sumamente específica de autogobierno y autoposesión. En su actuación y a través de ella, en su acción y a través de la acción, la vemos en esta estructura tan específica. Por eso, la persona y la acción constituyen juntas una realidad íntimamente cohesionada y dinámica en la que la acción es manifestación y explicación de la persona y de la acción. Este paralelismo de manifestación y explicación es característico del método fenomenológico" (208).

La esencia de la experiencia, "el hombre actúa", se muestra en el análisis descriptivo de ella, la cual queda definitivamente expresada por lo que el autor denomina la "trascendencia vertical".

5) *Libertad y autodeterminación, versus obligación, deber, responsabilidad, normas.*

El problema esencial de la ética es el de la condición de la libertad propia de la persona, como un "alguien", con su correspondiente "interioridad óntica", con el de la experiencia de la obligación, del deber o de la responsabilidad: tres expresiones que se refieren a un mismo aspecto de la experiencia.

[6] Este texto es de particular importancia para definir la auténtica "realización del hombre". Por eso la "sumisión" al mal "significa la no realización" (178).

Al respecto, *Persona y acción* nos ofrece análisis muy precisos y equilibrados de la experiencia humana en acción, respecto de esta base fundamental de la ética. Se trata, a nuestro parecer, de uno de los aspectos más valiosos y clarificadores de la relación persona-moralidad.

Ante todo, ha quedado bien establecido que la persona tiende a "realizarse" a sí misma lo más posible. Esto significa la "realización de sí misma", del "alguien" que es la persona (176).

Para comprender la conexión del realizarse a sí mismo con una moralidad y una obligación moral, debe recordarse la noción de "eficacia", tal como lo entiende el autor. Ésta, por contraposición a "lo que le ocurre" al hombre, es el resultado de una acción que parte de la interioridad del hombre mismo, de la cual el hombre es sujeto activo, y no simplemente pasivo (81). Ahora bien, en la "eficacia" hay dos aspectos que parecen correr en diversas direcciones contrarias: uno que se dirige hacia afuera, el que tiende a la acción, y otro que mira hacia adentro, al sujeto mismo en cuanto éste tiende a "realizarse" a sí mismo "actuando", ya que realizarse a sí mismo o su *ego* es "el objeto más próximo y más esencial de autodeterminación" (176).

Ahí señala correctamente el autor la base de la moralidad y a la vez de la realización. Por cuanto, lo primero, directo y esencial en la acción aparece la realización de sí mismo, *del ego* o "alguien"; es, por tanto, un efecto (realización) interior del hombre mismo, y, por lo mismo, lo afecta bien o mal, lo hace bien o mal moralmente. La acción buena o mala afecta al sujeto mismo, con un efecto sobre el sujeto, es decir, con una interioridad que termina en el sujeto mismo y lo afecta. Por eso dice bien Wojtyla: "al realizar una acción la persona se realiza también desde el punto de vista ontológico" (178).

Pero aquí surgen las dos preguntas fundamentales: ¿Cuál es el criterio definitivo para definir lo que es moral-

mente bueno, y, por tanto, lo que es verdaderamente realización de la persona?

¿En qué se funde la obligación moral y por qué no anula la libertad y la capacidad de autodeterminación? (149).

6) *El criterio definitivo para distinguir lo moralmente bueno.*

En cuanto a lo primero, se ha señalado que la trascendencia (vertical) de la persona está relacionada con los trascendentales: *ser, verdad, bien, belleza* (208).

Al respecto, Wojtyla recuerda el método tradicional de demostración siguiendo la naturaleza del intelecto y la voluntad.

Pero, sin negar el valor de este método, se mantiene en el plano fenomenológico, haciendo "referencia a la experiencia, en especial a la *experiencia de la moralidad*" (162).

La autorrealización se cumple en el ser, la verdad y el bien. La experiencia nos muestra la necesidad de buscar y elegir el verdadero bien. "Las elecciones o decisiones que se proponen como objeto algo que no es un bien verdadero..., dan lugar a la experiencia de culpabilidad o de pecado". Ello porque "la referencia a la verdad (al verdadero bien) y la dependencia interna de la verdad son realidades arraigadas en la voluntad humana" (162/3).

De esta manera, resulta claro que la experiencia nos muestra que hay acciones que no son autorrealización y que tales son las que no "realizan" o integran el ser del hombre, y por lo mismo no son autoposesión ni autodeterminación, sino sólo *en la forma externa del dinamismo,* pero no en la verdadera *realización de la interioridad del sí mismo*: no es el "sí" el que se realiza; la autodeterminación no lo es sólo hacia el objeto supuesto valor o bien,

sino hacia el sujeto, a la "interioridad" de él, donde se realiza la estructura específica de la persona [7].

7) *Obligación de autorrealizarse y limitación de la libertad.*

Falta todavía mostrar en qué se funda, en último término, la obligación moral de autorrealizarse. ¿Por qué, aunque la autodecisión sea mía, yo tengo que realizarla en un sentido determinado?; ¿por qué debo realizarla en tal sentido? ¿No es ésta una limitación de la libertad que de suyo es autoposesión y autodeterminación? (175-178).

Hemos visto que el hecho de la obligación (deber) de realizar lo que es "verdaderamente bueno" "está íntimamente vinculado con el dinamismo específico de la realización del ego personal y a través de la acción" (189). El autor reitera este dato primero. "El hecho de que en la ejecución de una acción el hombre se realice simultáneamente mediante la verdad de la acción, es algo que queda proyectado en la conciencia" (190). En este punto se inserta el tema de la autonomía de la voluntad y de la autonomía moral que Kant proclama y de la que se ha hecho el clásico representante. El autor ha reconocido el valor de la afirmación kantiana en algún aspecto. Pero

[7] Nosotros hemos usado el término de "integración ontológica" de la persona, es decir, que la hace "ser-más-en-sí".

El tema de la "autorrealización" es culminante tratándose de la persona y la ética. La convicción de que la persona al realizar los valores morales, realiza su propia perfección (la autorrealización) aparece como tema fundamental ya en la obra *Max Scheler y la ética cristiana*. Justamente ésa es una diferencia crucial entre las dos éticas. "Si bien Scheler define su sistema como la base del personalismo en la ética" (p. 131), pero "en el ethos personalista fenomenológico de Scheler no se puede al objetivar la relación causal de la persona con los valores morales" (p. 132). Esta relación causal de la persona con los valores morales hace que ésta realice su ideal si las acciones tienen un valor moral positivo o de lo contrario "su desvaloración" (cfr. el cap. III, Relación de los valores morales con la persona). En *Persona y acción* este tema lo hallamos más ampliamente desarrollado con el enfoque de la "autorrealización".

el hombre no crea la verdad, sólo puede descubrirla; por lo mismo, el hombre no crea las normas de la verdad, sino sólo las descubre (191).

Por eso no es posible admitir la "autonomía ilimitada", como pretende Kant. La fenomenología de la experiencia de la persona en la acción nos muestra un hecho claro. "La conciencia no legisla, no crea normas: más bien lo que hace es descubrirla en el orden objetivo de la moralidad de la ley" (192).

La obligación no está creada por el hombre, sino que consiste en la relación dinámica de la "libertad y voluntad de la persona" al someterse, "a su manera, a la verdad" (193). Pero no se trata aquí de la verdad en sentido teórico-lógico, ni tampoco la verdad axiológica, que está relacionada con la experiencia cognoscitiva del valor. Es algo más profundo: Supuesta la verdad axiológica, ¿cómo surge la obligación? Hay algo más profundo que es "el llamamiento de la persona", es la exigencia interior de la persona a autorrealizarse. Este llamamiento surge, a su vez, de la estructura óntica del hombre en cuanto persona: "en toda obligación se da un imperativo: sé bueno-no seas malo, como hombre. En este imperativo es donde vienen a juntarse las estructuras lógicas y axiológicas del hombre en cuanto persona" (195).

Digamos ahora cómo Wojtyla responde al último problema. ¿Hasta qué punto esta obligación de normas descubiertas por la relación del hombre con la verdad moral limita la libertad auténtica de la persona?[8].

[8] El tema del "deber normativo" (normatives Sollen), que no admite Scheler, pues se limita al "deber ideal" (ideales Sollen), preocupó desde el comienzo a Wojtyla. Por ejemplo, lo trata *in extenso* en su tesis sobre *Max Scheler y la ética cristiana*, ps. 139 y ss. Puede verse otra síntesis posterior en *Il fondamento metafisico e fenomenologico de la norma morale sulla base delle concezioni di T. D'Aquino e di Max Scheler* Incluido en *I fondamento del ordine etico*, CSEO, Bologna, 1980, ps. 107-128.

En el mismo artículo reitera cómo la participación de la verdad es

Como se ha visto, la fuerza obligatoria o "la fuerza normativa de la verdad dentro del funcionamiento de la persona está íntimamente relacionada con la conciencia de la libertad" (192-193).

Ahora bien, la fuerza normativa, "lejos de suprimir la libertad en la persona, la libera". ¿Cómo? (193).

Porque no es una fuerza "absoluta", sino que surge de algo objetivo que es la verdad —es decir, "veracidad del bien"— reconocida por la conciencia. En este sentido, "la libertad interior de la persona" no se ve forzada, sino "aliviada" por la verdad (193). De esta manera se pasa del valor a la obligación, respetando "el umbral de interioridad de la persona", "el umbral exigido por la conciencia, que comprueba la veracidad del bien que se presenta en el valor" (194).

El respeto de toda norma externa o interna —en fórmula negativa "no matarás" o positiva "atractivo y aceptación de los valores"— está, en último término, sujeto a la conciencia misma, que actúa en el "umbral mismo de la persona", como responsable de su dinamismo y su libertad (194)[8 bis].

---

una exigencia de la naturaleza humana, lo cual no es sólo un deber ideal, sino una "norma moral". Recojamos dos citas: "l'azione è un atto (actus secundus) di esistenza *operari sequitur esse*. Così dunque, l'intera esistenza dell'uomo, tutta la sua *existentia*, si attualizza continuamente con la partecipazione della verità. E proprio questa inevitable e necessaria —in quanto risulta dalla stessa natura umana— partecipazione della verità all'azione e all'esistenza dell'uomo costituisce l'essenza stessa della norma morale" (p. 116).

"Nel pieno significato di questa parola, definiremo normativa non il solo stabilire la verità sul bene di un qualche atto umano ma il dirigere quell'atto secondo questa verità" (p. 128). Bien apunta que la *stessa natura umana*, aporta ya fenomenológicamente un primer deber normativo.

[8 bis] ¿Qué pasa si hay autogobierno y autodecisión contra una norma moral? Como ya anteriormente se ha dicho, sólo habrá autorrealización en el aspecto formal del proceso de la acción, pero no en su creatividad liberadora. Por eso la infracción del deber moral, aunque sea consciente y libre, no da la perfección propia de la liberación, a la persona, sino su desintegración óntica de la estructura determinada a que se refiere el acto. De la trascendencia se retrocede a la destrucción del sí. Por eso creemos que en este

3. *Espiritualidad y persona.*

El importante problema de la espiritualidad de la persona es enfocado según el método fenomenológico, que ha guiado todos sus análisis. No se refiere a la simple "negación de la materialidad", sino que ofrece "una visión positiva de la misma espiritualidad" del hombre, que aparece en la "trascendencia de la persona" (210).

A nuestro parecer, en este punto se patentiza con toda claridad hasta dónde extiende el autor el alcance del método fenomenológico. Por lo mismo, creemos que tiene particular importancia, para mostrarnos el pensamiento de Wojtyla.

Ante todo, se plantea el tema de la *validez* del método mismo, para aplicarlo al tema de la espiritualidad. Según se ha visto, la trascendencia de la persona en la acción "cae dentro del alcance de la intuición fenomenológica". En esa trascendencia aparecen las "manifestaciones auténticas" de la naturaleza espiritual del hombre (210).

Frente a este hecho, se puede decir, con razón, que la captación de la naturaleza espiritual del hombre se cumple en "forma intuitiva"; por eso se puede decir, con fundamento, que "la espiritualidad está abierta a la intuición" (211).

La afirmación de una "captación directa" de la "naturaleza espiritual" del hombre está aquí subrayada por el recurso a la "intuición" repetido en esta página (208-216).

Debemos notar que aquí se contraponen claramente la intuición y la abstracción, como dos términos que expresan modos de conocimientos distintos. A la clásica prueba

---

caso no puede aplicarse con plena propiedad la terminología clásica de "*actus humanus*", por cuanto, tal acto, aunque hecho con plena conciencia y libertad, no realiza o no integra, sino que desintegra ónticamente al hombre como tal.

de la espiritualidad del alma basada en los argumentos que parten, a su vez, de los principios de no contradicción y de razón suficiente, Wojtyla señala aquí el valor, no sólo "fenomenológico", sino aun "ontológico", del análisis realizado por la intuición: "de hecho parece que hemos acumulado suficientes pruebas de la espiritualidad del hombre, no sólo en el sentido fenomenológico o epifenomenológico, sino también, aun cuando en forma indirecta, en sentido ontológico" (211) [9].

En cuanto al proceso en que, por la experiencia humana, se llega a comprobar la estructura espiritual, el autor lo señala claramente: Primero, "reconocemos que el hombre es persona"; segundo, "que su naturaleza espiritual se revela como trascendencia de la persona al actuar"; tercero, "se llega a la comprensión misma de lo que es el ser espiritual de la persona". Persona, trascendencia, espiritualidad, son manifestaciones "diferentes" pero "esencialmente" interrelacionadas en formas coherentes (212), de modo que resultaría totalmente imposible la comprensión de uno sin los otros.

"Sin presuponer esta permanencia del elemento espiritual en el hombre (ontológicamente fundada) resultaría totalmente imposible comprender y explicar las manifestaciones de su naturaleza espiritual, discretas y, a pesar de todo, interrelacionadas en forma coherente" (212).

Además de esta conclusión de que la naturaleza espiritual del hombre se capta por intuición en la experiencia humana, Wojtyla señala también ontológicamente fundado otro dato importante. Nuestra experiencia concreta del hombre lo muestra como una unidad integrada por la

[9] "La expresión «en forma indirecta» parece disminuír el valor real de las pruebas «suficientemente acumuladas» en la exposición de la trascendencia. Nosotros, diremos que el término «indirecto» se aplica al hecho de que lo primero que aparece en la experiencia es la trascendencia y es en ella donde «se manifiesta» la espiritualidad" (219).

materia. Como un "alguien corporal" (215), como "un mundo del hombre como persona". Esto obliga a plantear el problema del alma y de sus relaciones con el cuerpo. En este punto la investigación "se debe completar y aumentar mediante el análisis metafísico del ser humano" (216).

Según el autor, "es evidente que no puede darse una experiencia directa del alma" (ibíd.).

A veces se habla de "experiencia del alma" refiriéndose a la trascendencia, de la persona en acción, es decir, la obligación, responsabilidad, veracidad, autodeterminación y conciencia, que son realidades inmateriales captadas en la intuición fenomenológica; sobre todo, "la interioridad de estos momentos que forman la estructura del hombre interior". Pero el conocimiento ulterior del alma en cuanto ego espiritual y de sus relaciones con el cuerpo "parece que nos envían, a su manera, hacia el análisis metafísico" (217).

A las mismas conclusiones en cuanto al alcance del método fenomenológico llega más adelante el autor hablando de la integración de la persona en la acción y la relación cuerpo-alma (217).

Los elementos y relación de los sentidos los muestra el autor en tres afirmaciones:

1. "Tanto la misma realidad del alma como la relación del alma con el cuerpo, son en este sentido trasfenoménicas y experimentales" y, por lo tanto, son del dominio del método metafísico.

2. "Sin embargo, la experiencia total y global del hombre demuestra que el alma es real y está en relación con el cuerpo", lo cual es el aporte del método fenomenológico.

3. "Los dos han sido descubiertos y siguen siendo descubiertos continuamente en la reflexión filosófica que se deriva de la experiencia humana" (299).

Como una buena conclusión de suma importancia para delimitar los campos ontológicos, cierra el autor este tema

de la espiritualidad del hombre. La diferencia entre persona y naturaleza queda ahora más patente: naturaleza implica necesidad, persona dice libertad. Por eso, para hablar de la naturaleza sólo podemos hacerlo en términos que expresen la necesidad de actuar con libertad (201-202). Con ello precisa muy bien el autor el doble elemento incluído necesariamente en nuestra experiencia de la persona.

Ante todo identificamos la persona con su sustancialidad: persona es sustancia, es sujeto, y en ese sentido es una naturaleza determinada, necesaria. Pero al mismo tiempo persona va más allá de la naturaleza como necesidad, porque incluye un margen de acción con autodecisión, es decir, el elemento "libertad". "La libertad personal rechaza la necesidad que es propia de la naturaleza" (212).

4. *Persona e intersubjetividad.*

1) *La acción "junto con otros".*

Pero deseamos recoger el tema crucial de la integración de la persona humana en la acción "junto con otros" seres humanos, es decir, la relación persona-sociedad. K. W. ha dedicado el último capítulo a ese tema. Aunque observa que éste viene a ser un "comentario" de lo dicho anteriormente, y que se trata de un "breve análisis", resulta de extraordinaria importancia.

Primero, porque sirve para un más profundo conocimiento de la persona misma en cuanto tal; pero muy en especial nos marca los puntos esenciales de referencia para resolver los complejos y agudos problemas sociales que nos plantea en todo momento nuestra existencia; es decir, la relación entre una persona humana con las otras. En esta relación se cumple la autorrealización de la persona.

El título de este capítulo, "Intersubjetividad por participación", nos adelanta los dos ejes del pensamiento del autor. El "hecho" del "actuar junto con otros" marca un modo de ser propio de la persona en acción, es decir, nos muestra no sólo el actuar puro, sino que la persona "vive o existe junto con otros" (306). Es decir, un modo de ser de la persona, el ser social. "El sello de la característica comunitaria —o social— está firmemente impreso ya en la misma existencia" (306). Con ello entramos de lleno en el delicado problema de la relación o conjunto de relaciones entre "persona" y "sociedad" o "comunidad" (307).

Bien aclara el autor que no va a entrar en los análisis propiamente sociológicos, sino que se mantendrá en la consideración del hecho primario del "actuar junto con otros", tal como aparece en la experiencia de la persona en acción (308).

Nos vamos a limitar a algunas referencias básicas.

Tal vez la intuición más rica de este capítulo es el señalar que en el fondo de todo actuar de la persona se muestra "el valor personalista de la acción humana" (309).

El hecho de actuar "junto con otros", nos muestra la realidad de una cooperación o "participación" (tomar parte), una acción con otros. Esto nos revela la realidad óntica de "existir" o "ser" "junto con otros".

Pero W. observa muy bien que esa percepción nos hace patente una realidad previa —que ha sido aclarada en toda la obra como parte central de ella—, es decir, el "valor personalista" de la acción (307-310...).

Este valor ilumina todos los temas relacionados con la intersubjetividad, la participación, la naturaleza esencialmente comunitaria del hombre como persona.

2) *Persona y sociedad.*

En la acción junto con otros la persona aparece o existe como "miembros de una comunidad o sociedad". Pero

sólo puede ser miembro como persona, y, por tanto, el valor personal es el presupuesto de la naturaleza de miembro de una comunidad. Ello nos muestra una conclusión evidente y de suma trascendencia metafísica, ética y social, que W. formula así:

"La naturaleza esencial social o comunitaria del hombre está arraigada en la naturaleza de la persona, y no al revés" (308). En otras palabras, el hombre no es persona porque es social, sino que es social porque es persona.

Ello muestra una vez más la tesis central de la obra de W., es decir, que la estructura óntica de la persona, el hecho de "ser" persona, es un valor primero y previo a todos los demás valores humanos.

Lo cual nos dice claramente que, en las cuestiones de la prioridad entre persona y sociedad, es aquélla la primera por sí misma, y, por tanto, ésta debe ser para la persona, y no viceversa.

3) *Persona como valor.*

El actuar junto con otros aclara un nuevo aspecto importante de la persona como tal. ¿Cuál es la base de la ética?; ¿qué es lo que fundamenta los valores éticos?

La respuesta ya está dada en el fondo de la obra. Tal vez esto sea su contribución principal y su avance más apreciable.

Podemos señalar la siguiente escala de prioridades, fundamentos o bases en los niveles del ser y del hombre, tal como se muestra en su acción, sobre todo en su "acción junto con otros".

a) La persona humana tiene un valor en sí misma, por cuanto es la "base óntica", el ser sujeto óntico de la acción, es decir, su ser óntico y dinámico. Tema central del análisis.

b) El valor de la persona humana es la base del valor personalista de la acción (307). Es decir, la per-

sona humana realiza una acción que tiene un valor especial, el "valor personalista". Éste se muestra en la "autorrealización", que es "eficacia", "autodeterminación", "responsabilidad" (310).

c) Este valor personalista de la acción "es anterior y condiciona el valor ético". Por eso éste echa sus raíces y "se desarrolla sobre el valor personalista, que invade, sin llegar a identificarse con él" (310).

d) Este mismo valor personalista acentúa y confirma la "trascendencia" de la persona en su "integración" (313) y "participación". Es decir, sólo porque la acción humana tiene un valor personalista puede integrarse en la acción con otros. El tener o poseer ese valor personalista en sí mismo, es, precisamente, el ser trascendente, su trascendencia, prioridad o anterioridad requerida para la integración o participación. K. W. habla en este sentido y con toda razón sobre la "trascendencia" de la persona en la acción con otros (315).

e) Más todavía, el valor personalista de la acción es por su prioridad una "condición normativa de la participación" (318). Ésta, por lo mismo, debe tener siempre en cuenta el respeto al valor personalista de la persona.

Queremos sintetizar este análisis, señalando los tres siguientes niveles. La acción por la persona tiene: *a*) un significado ontológico que es su ser; *b*) un significado axiológico que es su valor; *c*) este significado es la base de la ética, ya que la raíz de ésta está en el valor axiológico. La prioridad de fundamento es clara: lo óntico-el valor-lo ético.

De esta manera el "valor" personalista viene a ser la "frontera" entre el orden ético y el orden óntico (318). Ya antes había notado el autor esta escala de realidades que aparecen en la persona en acción. "En cualquier caso —dice— la realización que ontológicamente corresponde

a la propia estructura de la persona (...) se encuentra al ejecutar una acción (...) que en su estructura se adapte esencialmente a la condición estructural del autogobierno y de la autoposesión". Así se convierte en un "alguien" o "manifestación de sí mismo". Ahora bien, esta realización de la persona conforme a su óntica es la raíz de su valor (axiológico) y de su ética (moral): "en unión directa con ella se da la realización del yo en sentido axiológico y ético, la realización mediante la cristalización del valor moral" (183). Ya está aquí claramente expresada la relación entre la estructura óntica, axiológica y ética, siendo la óntica la raíz de la axiológica (valor) y ésta de la ética (moral).

Con lo cual están sentadas las bases para un análisis original de los dos grandes temas con que se cierra la obra; el otro como "prójimo", y el mandamiento del amor.

4) *Persona consocio y prójimo.*

En su acción "junto con otros" distingue W. dos niveles diversos: el de consocio y el de prójimo. Como consocio, la persona aparece en cuanto miembro de una "comunidad" o "sociedad". Tal es el caso de la familia, la nación, la empresa, el sindicato, la asociación cultural, deportiva o religiosa, etc. Como consocio tiene un actuar determinado por la naturaleza de la comunidad o sociedad en cada caso (323).

Pero hay un actuar con otros que se refiere simplemente a la condición de hombre como humano, como persona humana. Estamos entonces en la mayor proximidad con el otro, es la relación más profunda del yo y del otro, es decir, estamos más cerca, como más vecinos. En este caso la relación es más profunda que la de simple consocio, para llegar a lo más íntimo del ser de cada uno: la personalidad. Aquí aparece el presupuesto de toda acción en "comunidad de ser y actuar"; "el valor personalista" (341).

Leamos uno de los párrafos en que K. W. condensa su pensamiento acerca de este punto esencial de la relación persona y sociedad:

"La idea de «prójimo» nos obliga no sólo a reconocer, sino también a valorar aquello que dentro del hombre es independiente de su condición de miembro de cualquier comunidad; nos obliga a observar y apreciar en él algo que es mucho más absoluto. La idea de prójimo está íntimamente relacionada con el hombre, en cuanto tal, y con el mismo valor de la persona, prescindiendo de todas sus relaciones con una u otra comunidad o con la sociedad. La idea toma en consideración únicamente la humanidad del hombre —esa humanidad que es posesión de todo hombre igual que de sí mismo (...). Cuando hablamos del prójimo, insistimos únicamente en las interrelaciones más fundamentales y en la intersubordinación de todas las personas en su humanidad. Por eso, la noción de prójimo se refiere a la realidad más amplia, a la más común, y también a los más amplios fundamentos de la comunidad interhumana. En realidad, la base de todas las demás comunidades es la comunidad de los hombres, de todos los hombres. Toda comunidad que estuviera desgajada de esta comunidad fundamental perdería, inevitablemente, su carácter humano" (341-342).

Esta relación originaria "en la humanidad" parece revelar el valor primario de lo personal respecto de lo social. El bien común de la comunidad o sociedad, se basa en el otro bien más profundo, óntica y axiológicamente, que es el "personal" y lo presupone.

Esto no quiere decir que se vayan a "oponer" entre sí las ideas de "prójimo" y "miembro de la comunidad" o a separar la una de la otra (343). Ambas se interpenetran. Pero la relación del "prójimo" aparece como lo fundamental:

"Sólo como consecuencia de la participación en la humanidad misma, que se manifiesta en la idea de prójimo, alcanza la propiedad dinámica de la participación su profundidad personal y su dimensión universal. Sólo entonces podemos afirmar que la participación sirve no solamente a la realización de una persona individual, sino que sirve también a la realización de toda persona dentro de la comunidad, y de hecho *debido* a su condición de miembro de la comunidad. Podemos decir también que esta participación sirve a la realización de las personas de cualquier comunidad en que actúan y existen hombres. La capacidad de participar en la humanidad misma de todo hombre constituye el verdadero núcleo de toda participación y es condición del valor personalista de todo actuar y existir «junto con otros»" (343).

5) *Persona y amor.*

Esta prioridad fundamental (eje de la persona) de "la capacidad de cada uno de los seres humanos a participar en la humanidad de todos los hombres" (344), nos lleva de la mano al tema del "amor". Por eso cierra y culmina K. W. su estudio con la referencia al amor, la "categoría humana" a la cual debe subordinarse "toda comunidad de hombres" (345). El amor es la plenitud de la relación ego-prójimo. De ahí la importancia trascendental del "mandamiento del amor al prójimo como a ti mismo". Las cuatro páginas dedicadas al tema (344-347) están escritas con el calor de una intuición que abarca todo el panorama del ser humano, hasta su mayor profundidad.

Su conclusión central puede expresarse así: *la supremacía del amor* en toda relación humana, en todo "actuar junto con otros". Ahí está la realización más necesaria, por ser esencial, del "valor personalista". Todas las demás relaciones entre los hombres que no respeten esta supre-

macía del valor personalista, sea cual fuere el tipo de comunidad en que se funde, el "alienante".

"La alienación del hombre, en relación con los demás hombres, procede del olvido o descuido de esa profundidad real de participación que se indica en la palabra «prójimo» y en la idea de interrelación e intersubordinación de los hombres en su humanidad, el principio más fundamental de toda comunidad real" (346).

W. reitera varias veces, en estas últimas páginas, la subordinación de la relación del hombre como miembro de una comunidad a la del hombre como prójimo, cuya perfecta expresión es el amor. Nuevamente se subraya la primacía de lo personal sobre lo social, porque la persona es la base de la sociedad.

Recuerda aquí el mandamiento del amor no ya por su sentido ético, ni siquiera teológico (aunque incluye y sobrepasa a ambos), sino por su significación "personalista".

Terminamos con un párrafo que sintetiza la visión personalista del hombre en sociedad: "La naturaleza social del hombre se expresa a través de ambos sistemas: por el hecho de que todos son miembros de una comunidad y de diferentes comunidades, y por el hecho de que todos son prójimos; aquí está contenida la relación especial de todo hombre consigo mismo en cuanto persona, con su propio *ego*" (347).

La visión personalista resultante del análisis del hombre como persona "que existe y actúa «junto con otro»" culmina en el mandamiento "amarás" y en un llamado a prevenir los peligros de "la alienación del hombre en relación con los demás hombres" (346). En este caso se desconoce el valor axiológico primario del hombre como persona y se desintegra la sociedad misma por desconocer "el principio más fundamental de toda comunidad real" (ibíd.).

"Toda comunidad humana que permita que este sistema de referencia al prójimo adquiera cierto carácter deficiente, se condena a sí misma a una deficiencia de participación y establece un abismo insalvable entre la persona y la comunidad" (347).

II. ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL

1. *Libertad y trascendencia.*

Libertad y trascendencia son actos fundamentales en la realización o autorrealización de la persona según Wojtyla. Ambos van íntimamente unidos: "la libre voluntad es la base de la trascendencia" (134), ambas son acciones propias de la persona y la voluntad.

1) *Libertad.*

Para la filosofía in-sistencial esta interpretación de la persona es coincidente, y se basa en la misma "experiencia más profunda de la persona" la "experiencia de ser-en-sí" que nos revela la libertad en su origen óntico, en un mismo acto en que el sujeto y el actuar libre aparecen juntos.

El método fenomenológico nos muestra, como Wojtyla observa acertadamente, que en la "autodeterminación" apoyada en la "autoposesión" es el punto de arranque en que aparecen la voluntad o libertad interior (124).

Notemos que autodeterminación y autoposesión son estructuras ónticas que coinciden con la que llamamos in-sistencia: autoposesión es asumirse a sí mismo como propio, es reconocerse a sí mismo y afirmarse a sí mismo como estando en sí, siendo sí, no siendo propiedad de otro. Es ser sujeto independiente, libre. El sujeto y su independencia se revelan en el acto de afirmación que es a la vez acto de autoposesión y autoconciencia, autodeterminación (voluntad y libertad).

Repetidamente hemos hecho el análisis fenomenológico de la libertad revelada en su origen, el ser-en-sí óntico, que por su misma estructura se "autoposee" como diría Wojtyla.

Recojamos algunas citas:

"La in-sistencia revela la libertad y es la condición necesaria de la libertad. Sólo el ser que se recoge a sí mismo en su interior puede ser libre, porque la libertad sólo "desde adentro" es posible [10].

En la in-sistencia tenemos la experiencia de la libertad: "Pero una vez que se halla situado en sí mismo, y ante los diversos caminos en que puede orientarse, descubre la «posibilidad de elección» de un camino determinado, es decir, de la «dirección» en que ha de actuar. Esta experiencia no es otra que la *experiencia de la libertad*, contenida en la experiencia in-sistencial, por la que el hombre toma más profunda conciencia de sí, frente al mundo circundante".

A diferencia de los seres irracionales que tienen un "interior", un "en-sí", "el ser in-sistente es el que puede afirmarse o negarse a sí mismo, elegir su destino, y buscar su fundamento último, aceptarlo y rechazarlo".

"Señalemos que la libertad es la máxima in-sistencia, por cuanto la libertad significa el reducto más íntimo, más subjetivo del hombre" [11].

"Nos parece que ninguna otra experiencia humana ilumina tan clara y decisivamente la esencia de la libertad en el hombre como la in-sistencia" [12].

Examinando nuestra "experiencia de ser libre" y el "fondo" del "acto de libertad" lo vemos teniendo "debajo de sí" (pre-supone) un "desde", donde se decide, se realiza y surge su "propio acto". Revela el en-sí óntico, el sujeto, la persona, y como dice Wojtyla viceversa, ésta re-

[10] *A.F.I.*, ps. 49 y 345-349.
[11] Ibid., ps. 49-50.
[12] Ibid.

Guillermo Furlong ... Central

vela la libertad. "La in-sistencia es el presupuesto metafísico [con más propiedad diríamos la "base óntica"] necesaria en la libertad porque sólo hay un "desde" y sólo hay un "dentro" cuando "estoy en mí ónticamente" (346).

Podríamos multiplicar las citas coincidentes con el pensamiento de Wojtyla sobre autorrealización de la persona por el acto de libertad.

Pero no podemos dejar de notar, asimismo, el desarrollo o diversas fases de la libertad por el análisis de puntos culminantes del actuar libre. Tales son la autoposesión, la autodeterminación, el autocontrol y el autogobierno. Se trata de análisis de sumo interés que acentúan a la vez la esencia del acto libre y el dinamismo óntico del sujeto persona en su autorrealización.

En una línea muy coincidente, nosotros hemos descrito las etapas de autorrealización por el acto libre, como *autoconciencia* (que para nosotros implica el acto de autoafirmación y autoposesión), *autocontrol* y *autodecisión* (que incluyen la autodeterminación y autogobierno). Este análisis entendiendo los términos concordantemente con Wojtyla, lo hemos desarrollado en nuestra *Filosofía de la educación personalista*[13].

2) *La trascendencia.*

El sentido original con que Wojtyla afronta el tema de la "trascendencia vertical", que es la propia de la persona, lo hemos incluído en la filosofía de la in-sistencia en el aspecto de la "autonomía", "autoconciencia", "autocontrol" y "autodecisión". La experiencia del estar-en-sí (in-sistencia) como acto de la conciencia es un acto de autoafirma-

[13] *Filosofía de la educación personalista*, Obras de Ismael Quiles, 5, Ed. Depalma, Bs. As., 1982, ps. 136-141.

Realización concreta de la persona por: 1) la autoconciencia; 2) el autocontrol; 3) autodecisión. A ellas agregamos el amor, como condición esencial de la autorrealización.

ción, de autoposesión, de "reditio completa" de autonomía, de libertad. Todo lo cual está realizado en el acto de "trascendecia vertical, según repetidas veces nota Wojtyla: "La trascendencia (vertical)... es fruto de la autodeterminación; es la trascendencia debida al mismo hecho de la libertad, de ser libre al actuar" (139).

En el análisis de la in-sistencia hemos señalado siempre a la *autonomía*, en la que se muestra la libertad y la intrasferibilidad. Es propio del ser que está-en-sí-mismo ónticamente y por eso puede replegarse en su propio interior por vuelta de sí a sí mismo conscientemente: "Otra característica es la *autonomía*, es decir, este centro es distinto, autónomo, «él mismo»; yo soy yo mismo, distinto de lo que no es yo; yo soy distinto de lo otro, soy independiente ónticamente de los otros; ...yo soy autónomo, tengo una ley propia mía del ser; soy en mí mismo; no puede nadie estar en mí por mí; ...yo soy, pues, insustituíble, tengo una autonomía óntica, y ésta es imposible de trasferir ni siquiera por nosotros mismos..." [14].

Este sentido de la "trascendencia vertical" original de Wojtyla pone de manifiesto el hecho primario de la experiencia humana, la cual tiene como objeto primario la dirección hacia el sí mismo, su autorrealización como ser, su perfeccionamiento óntico.

La referencia al Absoluto o a Dios, como término final de la trascendencia humana, no ha sido estudiada por Wojtyla en esta obra dentro del marco de la fenomenología.

Este tema lo hemos analizado en nuestras obras *La persona humana* y *Antropología filosófica in-sistencial*, rastreando los elementos de experiencia del Absoluto que entran en el campo de nuestra conciencia [15].

[14] *A F I.*, p. 266.

[15] En *La persona humana* hemos analizado principalmente el clásico texto de San Agustín de *Confesiones*, VII, 10 (Obras completas, vol 2, ps. 136-137). Ver *A.F.I.*, ps. 267-268.

2. *Ética y libertad.*

En *Persona y acción*, aunque se apunta que el libro "no es un tratado de ética" (15), se reconoce explícitamente la relación entre persona y ética, así como la intención final ética de la investigación correspondiente al "encuentro secular entre antropología y ética" (13). "Ambas se basan en la experiencia del hombre moral" (15). En esta obra se sobrepasa de las "vinculaciones tradicionales entre antropología y ética" (15). Los análisis prolijos sobre los "valores" muestran la revelación y culminación de la persona en la acción moral (C. III, 7, 8, 9). La persona está en el origen de los valores y en su resultado final (15).

Lo más original es que los valores morales aparecen en la acción como un "deber" por sí mismos. Hemos ya notado como ellos aparecen en el análisis de la "experiencia de culpabilidad" (158-163).

Otro tema que *Persona y acción* dilucida entre "obligación" y "libertad".

En todos estos temas hay también fundamental convergencia en la filosofía insistencial, tanto en el método basado en la experiencia como en los resultados finales.

Ya en *La persona humana* se dedica la parte III a la "personalidad moral", aunque en este primer trabajo se utiliza un método mixto de la experiencia y el tradicional deductivo.

En la *Introducción a la filosofía*, previamente al tratado clásico de la ética se presenta un análisis de la "experiencia ética" como punto de partida [16].

Pero donde hemos seguido con más rigor el método fenomenológico es en los trabajos incluídos en la *Antropología filosófica in-sistencial* y otras posteriores como la *Filosofía de la educación personalista.*

[16] *Introducción a la filosofía*, Obras, 3, Ed Depalma, 1983, ps. 207-211.

La conducta o acción moral nos revela el centro interior óntico en-sí y a su vez sólo es experimentada "partiendo de ese centro interior".

Veamos algunos textos:

"Pero de manera especial la conciencia moral presupone la previa interioridad, el previo óntico «en-sí». Si mi conducta moral, si mi acción moral no ha sido experimentada, vivida, como partiendo de ese centro interior previo, entonces yo no me la puedo apropiar, no es «mi» conducta moral" [17].

En la acción moral, no sólo se revela la libertad, sino el ente total del hombre, porque el hombre "se juega su destino", se "asume a sí mismo como dueño de sí mismo" ("autoposesión") en expresión de Wojtyla (17). "Más tal vez que en ninguna otra acción, la conciencia moral nos «revela» la interioridad total del hombre. No sólo porque la conciencia moral presupone a su vez la libertad, sino porque no es un ejercicio cualquiera de la libertad, sino aquel ejercicio en que se juega, por así decirlo, el ente total del hombre. Entonces se revela todo el ser, y ello porque todo el ser del hombre juega su propio destino" [18].

La experiencia del acto moral brotando libremente "controlado" y "dirigido" desde el centro óntico constituyen el "acto moral" en una unidad de experiencia del sujeto en-sí y como actor dinámico de la acción moral controlada por él.

"La experiencia de la responsabilidad nos muestra hasta qué punto sin esa in-sistencia no es posible la conciencia moral. Sólo reconozco como actos imputables para mí los que brotan de ese centro interior y en el grado en que brotan de él" [19].

[17] *A.F.I.*, p. 354.
[18] Ibíd.
[19] Ibíd.

"Lo cual no significa tan sólo que han salido «psicológicamente» de él. Es algo más que la experiencia de que el acto brota en su ejercicio de mí mismo. Es la experiencia de que ese brotar está «controlado» y «dirigido» desde mi centro óntico más íntimo. Si ello no se realiza así y en el grado en que no se realiza, la responsabilidad no desaparece, por cuanto ha desaparecido la base en que se apoya, es decir, la actuación de la insistencia" [20].

Obligación moral y libertad.

El hecho de la conciencia moral que implica conciencia de actos moralmente buenos o malos, de la conciencia de la obligación moral y de la consiguiente responsabilidad y culpabilidad, aparece claro en el campo de la fenomenología.

Pero este hecho plantea una cuestión de fondo que Wojtyla ha analizado directamente: ¿cuál es la base de la obligación moral? ¿Dónde está la raíz de la obligación?

Hemos visto respuestas y podemos concretarlas en dos puntos:

1) La relación de la moral con la verdad.
2) La obligación de la autorrealización.

En la filosofía in-sistencial la respuesta parte de la misma estructura óntica de la persona, como ser-en-sí, o in-sistencia.

La experiencia original del ser-en-sí, lo muestra como una realidad, un sujeto en el cual aparecen los trascendentales ser-unidad, verdad y bien. Con el impulso óntico de ser sí mismo y de ser más sí mismo, de crecer en el propio ser.

Nosotros hemos analizado la experiencia insistencial, mostrando que el yo, al tener su conciencia de ser en sí,

[20] Ibíd., p. 355.

se encuentra con el yo, con el ser, con la verdad, con el bien.

Sentimos el "impulso óntico" frente al ser, el impulso de la verdad y el impulso ético frente al bien.

En una primera experiencia del ser en sí tomamos ya actitud frente a la realidad, a la verdad y al bien. Lo hemos analizado respondiendo a la pregunta *¿Cómo se abre el hombre al ser?* [21]. Y analizando la actitud de la respuesta del hombre a la experiencia del ser, que ya en sí implica la respuesta a la verdad y al bien. Son incorporables en la experiencia del hombre como persona.

Otro texto en que hemos analizado la experiencia in-sistencial como apertura conciente del hombre y tendencia óntica de él al *ser, deber y saber,* se halla en *Filosofía de la educación personalista* [22].

Aparece aquí el principio tan bien acentuado en *Persona y acción* de la conexión de la moral con la verdad, el deber con el saber de las cosas y de mí mismo.

"Sin duda que de la misma forma en que tengo en mí la experiencia del Ser, llevo también en mí la urgencia del Deber".

"Es una «relación vivida» con «el conjunto de los entes» que están precisamente unidos por el «Ser» ".

"Lo curioso que esta obligación no es tan sólo de sentido utilitario, sino más profunda. No sólo porque el trato incorrecto hacia los otros me sea útil o inútil, sino que la simple falta de consideración a su manera de ser me causa una inevitable falla interior, que me hace sentirme mal".

"Es un deber que tengo que cumplir si quiero realizarme a mí mismo".

"En otras palabras, en la experiencia in-sistencial siento la conciencia del «deber» de respetar el orden establecido para los seres, lo mismo que el de mi propio ser".

21 Ibíd., ps. 283 y ss.
22 *F E P.*, cap. III, ps. 37-53.

"Si en la in-sistencia hemos hallado la experiencia originaria del Ser y del Deber, es porque encontramos en ella también la experiencia del *Saber*" (42-46) [23].

Las observaciones precedentes fruto del análisis de nuestra experiencia in-sistencial, revelan también la obligación de autorrealización que sentimos en un impulso que brota de nuestro centro óntico: a ser mí mismo, a ser o crecer más en mi propio ser.

Aquí se comprende cómo la obligación no es limitación en la libertad, sino al revés, nos da el marco de ejercicio de la verdadera libertad.

Wojtyla señala muy bien que el acto moralmente malo significa una realización material de la libertad, pero no la verdadera que es la que hace crecer ónticamente al sujeto, a la persona.

Muy de acuerdo con esta observación hemos estudiado las condiciones para que una acción del hombre pueda llamarse con propiedad "actus humanus". No basta que sea realizado con conciencia y libertad, sino que además sea "integrador" de mi ser-persona, me hagan crecer como persona, ser más persona.

Si un acto me desintegra en mi verdadero ser, aun hecho libremente, es más bien "inhumano", porque va contra mi estructura óntica de persona humana [24], es decir, la in-sistencia.

Última observación sobre la "obligación" moral. En *Persona y acción* se ha recogido con razón el aspecto positivo de la autonomía kantiana, aunque no se debe desconocer que esa autonomía se cumple en un "orden" ya establecido, que el hombre descubre, pero no crea.

En la experiencia del centro óntico que "está-en-sí" y se siente impulsada a "actuar-desde-sí", aparece también la

[23] Ibíd., ps. 37-40.
[24] *A.F.I.*, p. 345. Ver también *Fe de la Iglesia*, ps. 66-67.

voluntad de ser sí mismo, y el imperativo de "actuar", para integrarse más en sí en el orden en que se experimenta ubicado. Éste es el nivel del "imperativo moral" que nace el ser mismo de la persona, el que podemos llamar moral autónoma porque surge desde dentro de la persona misma [25].

La referencia a un fundamento superior al hombre, en que aparece el Absoluto o Dios, como origen primero de la obligación moral, completa el horizonte de la obligación moral. Pero ello no anula el hecho de que en el interior mismo de la persona se siente la conciencia de autoobligarse respecto de las leyes de un orden que concibe como integrador y condición de autorrealización de la persona [26].

Estas reflexiones de parte de la filosofía insistencial coinciden con los finos análisis de Wojtyla sobre el tema de la autorrealización de la persona por la ética y la libertad.

3. *La espiritualidad.*

La afirmación de la espiritualidad del hombre, es apoyada por Wojtyla con el método fenomenológico, pero con alcance o sentido ontológico (211). Las "manifestaciones auténticas" de la espiritualidad aparecen en la trascendencia (sobre todo la "vertical") (210), pero a través de ellas afir-

[25] Nuestra interpretación de la ética autónoma de Kant puede verse en *Antropología filosófica in-sistencial*, p. 311.

[26] *Filosofía de la educación personalista*, p. 45. "Por eso, toda invocación filosófica o racional del orden moral, de respeto al Bien, a la Verdad y al Ser, tiene sin duda un valor y una base, en cuanto responde a las exigencias y experiencias del ser humano; pero se queda en un primer nivel, por así decirlo, de nuestra misma experiencia de razón. (Nosotros diríamos que es el primer nivel de la experiencia in-sistencial). Pero, para el hombre, que es un ser libre, que actúa desde su interioridad o in-sistencia, mientras no aparezca el apoyo del orden moral en su primer origen óntico y ético, que es Dios, falla la base última para sentirse «ligado», de veras y plenamente, al orden del ser".

ma con todo fundamento que "la espiritualidad está entreabierta a la intuición" (211). Desde la filosofía in-sistencial el análisis de "manifestaciones espirituales" que aparecen en la experiencia de nuestro centro óntico, es concordante en *Persona y acción*, donde se señalan con precisión en el actuar mismo de la persona.

Partiendo de la experiencia del "centro interior" como "ser-en-sí" o insistencia, que es la realidad primera u originaria que captamos de nuestro propio *ego*, ella aparece como "una" y "simple" [27], como base o apoyo activo de todas las demás cualidades o manifestaciones características del hombre. La espiritualidad del centro óntico estaría así patente, pero lo más profundo y originario sería el "ser-en-sí".

Trascribimos un párrafo al respecto, notando que la redacción tiene forma de raciocinio, pero su contenido está expresando el nivel de profundidad ontológica de la experiencia de sí mismo [28]: "Espíritu y espiritualidad es un término ya conceptualmente «complejo», y esto nos indica que no es elemento «primero». Lo simple es anterior a lo complejo. En sí misma considerada, la espiritualidad significa inmaterialidad perfecta. Pero ésta es una nota negativa; no es materia, ni depende de la materia. Esto no es lo último, todavía debemos preguntar: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un ente que sea indepen-

[27] *La persona humana*, ps. 37-40 y 45-56; ver también *A.F.I.*, p. 241, a propósito del acto libre y de la percepción del propio yo; "nuestra experiencia del acto libre, nuestra percepción consciente de nuestro libre actuar, va más allá del mero plano sensitivo, ya que se trata de una actividad de orden *inmaterial*. Por lo mismo, la psicología experimental no puede en este caso aplicar métodos técnicos, que de inmediato capten y regulen el proceso de la libertad. Lo mismo digamos acerca de la percepción del propio «yo», reflexivamente conocido. Estas experiencias, aun cuando son con propiedad psicológica, porque pertenecen al plano de la conciencia, y pueden ser analizadas como tales, sin embargo, son *suprasensibles*, y, por consiguiente, metafísicas". Ver el Apéndice: Psicología, fenomenología y ontología, en *A.F.I.*, ps. 235 y ss. También con la referencia a la "metafísica".

[28] *A.F.I.*, p. 345.

diente de la materia, que sea «separable»? La respuesta ha de ser: una estructura óntica tal que «in se ipso subsistat»; es la nota positiva, originaria; es la in-sistencia. Éste es, pues, el fundamento ontológico de la espiritualidad, así como de la «rationalitas». No es un «en-sí» porque es espiritual, racional: sino que ha de ser espiritual y racional porque «es-ónticamente-en-sí» ".

Respecto del tema del conocimiento directo del alma, pensamos con Wojtyla que no se puede hablar de un "conocimiento directo" simplemente. Recogemos su fórmula en el sentido de "lo que más se manifiesta en esta experiencia de la interioridad de todos esos momentos (espirituales como responsabilidad, obligación, veracidad, autodeterminación... los cuales) al ser experimentados como tales se identifican con la experiencia del alma" (219).

En este sentido hemos analizado en *La persona humana* el tema a propósito de la percepción del yo ontológico [29].

Trascribimos, para terminar, como colaboración al tema, una nota de *Antropología filosófica in-sistencial*:

"Se puede decir que nosotros no tenemos una «intuición de la esencia de nuestra alma», sino que la conocemos, a través de su actividad, esto es, de sus actos, según la conocida expresión de Santo Tomás, *«non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster»* (I, 87, I, c). En tal caso, la in-sistencia no sería estrictamente el «primum cognitum», ya que ella debería ser conocida a través de los actos.

"Pero creemos que el término «intuición de la esencia» se debe entender en dos sentidos: 1) Como *conocimiento inmediato* de la realidad actual y presente del consciente (ente-hombre) a sí mismo. Este conocimiento inmediato está presente en cualquier vivencia intelectual humana, y

[29] *La persona humana*, p. 40. Sobre la personalidad ontológico-metafísica ver ps. 191-232.

en él tenemos la primera conciencia (*cumscientia*) de la realidad de nuestro ente y de su ser-en-sí. Más aún, según hemos indicado, ahí está el fundamento de todas nuestras evidencias. Para nosotros ese mínimo primer conocimiento «presencial» (*«sufficit ipsa mentis praesentia»*) es el «primum cognitum». 2) «Intuición de la esencia» puede entenderse también y suele generalmente entenderse como *intuición de la «esencia abstracta»* (dirá Santo Tomás «in universali»), y abarcando el conjunto de las otras perfecciones del alma. En ese sentido no hablamos de «primer conocimiento», pues no tenemos tal intuición del alma; para ello, como dice Santo Tomás, *«non sufficit eius (animae) praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio»*" (ibíd.) [30].

4. *Persona e intersubjetividad.*

Con el título del último capítulo de su libro *Intersubjetividad por participación*, nos señala Wojtyla el "hecho" de la experiencia humana, según la cual la autorrealización de la persona se cumple en el actuar "junto con otros". De esta manera se muestra el carácter "social" de la persona. "El sello de la característica comunitaria —o social— está firmemente impreso ya en la misma existencia" (306). Este es un capítulo final que de hecho resulta un "comentario" de los análisis fenomenológicos y que el autor mismo llama "breve análisis", pero que es de suma importancia y en el que se constatan los elementos fundamentales de la relación entre la persona y la sociedad, con la claridad y precisión que caracterizan el pensamiento del autor. Por eso consideramos este capítulo de suma importancia por sus comentarios enraizados en las estructuras ónticas y dinámicas de

[30] *A.F.I.*, ps. 359-360.

la persona, puestas de manifiesto en los análisis fenomenológicos de la obra.

Por cierto que en este campo de la relación persona-sociedad es particularmente coincidente la estructura de la persona comprobada en la antropología in-sistencial. Ello no sólo nos resulta una confirmación de nuestras conclusiones, expuestas ya hace cuarenta años, sino que es gran motivo de complacencia. Dado su clara coincidencia, bastará con agregar algunas referencias básicas a nuestros anteriores análisis de la experiencia in-sistencial.

1) *La acción "junto con otros".*

El tema de la "intersubjetividad" lo tratamos con cierta detención en nuestra *Antropología filosófica in-sistencial*, capítulo IV, "In-sistencia y prójimo". Allí hemos señalado el "hecho" de la "manera especial" con que nos comunicamos con los otros y el *método* con que vamos a proceder, es decir, "el análisis de nuestra experiencia"[31].

La inter-subjetividad la hemos denominado (consecuentemente con nuestra experiencia originaria) la "*inter-insistencia*" con que expresamos la experiencia de una realidad óntica que nos relaciona a los otros en el ser y en el actuar.

Recojamos solamente un texto en que señalamos el "hecho" de una "atracción ontológica" como "inter-in-sistencia": "Pero todavía se refuerza más la experiencia de nuestra comunicación con los otros en un vínculo óntico que nos une, desde dentro el uno al otro, en una especie de mutua atracción que se establece entre el otro y mi in-sistencia. Parece que desde el polo de mi subjetividad nace una corriente de tendencia hacia el otro. y experimento que esa corriente me llega también desde la subjetividad ajena. Esta atracción ontológica nos pone en una comunicación espon-

[31] *A.F.I.*, ps. 101 y ss.

tánea, innata, anterior a todo estado reflexivo, aunque podemos descubrirla luego por la reflexión. Se desarrolla en un plano ontológico consciente, y por eso hemos podido descubrirla y señalarla, no deducirla. Pero esta atracción ontológica nos muestra no sólo en una situación común, a la manera que dos personas se pueden hallar en la misma habitación, o dos presos en la misma cárcel, sino que nos está señalando también una comunión ontológica, hacia la cual nos sentimos atraídos por nuestra in-sistencia, y a la cual no podemos renunciar" [32].

En las páginas siguientes ampliamos el análisis de esta experiencia inter-in-sistencial. Es la base óntica del ser social de la persona, manifiesto en la relación-actuación con los otros.

2) *Persona y sociedad.*

El mejor fruto de esta estructura social óntica de la persona, por su descubrimiento y valoración con otros, nos lo ha dado *Persona y acción* al mostrar el principio que rige la relación delicada entre persona y sociedad. Estrechas e interdependientes por un lado, pero apareciendo siempre la "prioridad de la persona" respecto de la sociedad.

Por nuestra parte, ya analizamos detenidamente este tema en nuestra obra *La persona humana* (1ª ed., 1942) y llegamos a la conclusión coincidente, partiendo de la esencia originaria de la persona. Combinamos entonces el método deductivo con el análisis de los datos de la experiencia, que nos muestran la estructura óntica de la persona. Los análisis son extensos (ps. 409-442). Copiamos la síntesis final:

"La sociedad es *absolutamente* para los individuos, y éstos son *relativamente* para la sociedad (sacrificando sus

[32] Ibíd., p. 108.

intereses particulares, *tanto cuanto* sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin)". "El valor de esta fórmula se basa en el hecho de que se trata de individuos que son «personas». Es, una vez más, la esencia de la persona, la que nos da la clave para la interpretación correcta del hombre, en sus derechos y deberes, y de su ubicación en la sociedad. Y para llegar hasta el último fundamento, como la esencia de la persona tiene la raíz en la in-sistencia, es esta estructura óntica última del hombre la base precisa y definitiva de sus deberes y derechos frente a la sociedad". "He aquí la síntesis de las dos funciones, individual y social, de la persona humana: ni oposición, ni exclusión, y si no hay exclusión, ni individualismo ni socialismo, ni liberalismo ni totalitarismo. Lo que hay es coordinación y subordinación mutua, según las esencias y los fines del individuo humano, y de la sociedad humana. Debemos reconocer que la primacía se la lleva el individuo [la persona], con sus libertades, y con su fin último al que debe servir la sociedad. Pero esta primacía está mitigada por deberes ineludibles para mantener la existencia y el florecimiento de la vida social, sin la que él mismo no puede vivir [33].

"Esta importante y clara expresión, coincidente con la de Wojtyla, muestra también que la persona humana es una «síntesis de lo individual y social» y, por tanto, no hay oposición sino armonía de ambas estructuras ónticas en la persona" [34].

3) *Persona como valor.*

Hemos visto los numerosos textos en que Wojtyla subraya a la persona como "valor" fundamental del hombre. Es valor óntico, por eso da valor "personalista" a la acción y es la base del valor ético (307, 310, 318...).

[33] *P.H.*, ps. 427-429.
[34] Ibíd., p. 429.

Este carácter óntico de la persona como valor último, lo fundamentamos, por nuestra parte, ya en la obra *La persona humana*, mostrando su máximo grado en el orden del ser (aunque contingente), que fenomenológicamente se muestra en la experiencia de la "unidad" y "autonomía" ónticas, según los análisis de la "personalidad psicológica", "personalidad ontológica" (y en más profundo nivel "personalidad metafísica"). Es fácil comprobar que lo que nos muestra su máximo valor óntico, o en el ser, es su "unidad" (de ser y obrar), y su "autonomía" (de ser y obrar).

Recogemos un texto sintético al respecto:

"El estudio de la psicología y de la ontología de la persona humana nos ha permitido establecer sus constitutivos esenciales. Podemos resumirlos, porque en ellos debemos apoyarnos para dar el nuevo paso hacia el orden moral.

"La persona humana es básicamente: 1) un sujeto o centro ontológico permanente; 2) que tiene perfecta conciencia de sí mismo; 3) y que pertenece al orden espiritual del ser.

"Analizando este sujeto-centro, hemos visto que está caracterizado por la 4) *unidad ontológica en su ser*, o autonomía ontológica; de donde brota su 5) *unidad y autonomía en el obrar* (libertad y responsabilidad). Por lo mismo, aparece la persona humana en el mundo como 6) capacitada para establecerse un fin propio y personal, y con recursos para realizarlo, con autonomía (libertad física) respecto de los demás seres" [35].

El valor de la persona consiste en su valor máximo como ser, en su valor óntico, y éste se muestra en su unidad óntica o autonomía (in-sistencia, ser-en-sí de ser y de obrar, aunque sea como ser contingente).

[35] Ibíd., p. 368.

4) *Persona, "consocio y prójimo".*

Karol Wojtyla propone la distinción de dos niveles del "actuar junto con otros", que muestran estructuras de distinta profundidad humana y que apuntan a descubrir la mayor y más plena realización personal: el de *consocio,* como miembro de una comunidad o sociedad, y el de *prójimo,* en el cual se vive una relación más profunda por llegar a lo más íntimo del ser de cada uno: la personalidad. En éste se alcanza el "valor personalista", presupuesto de toda "comunidad de ser y actuar" (341).

Por nuestra parte, distinguimos entre la relación con el "otro" como "mi semejante" y "mi prójimo". Hay algún matiz diferencial en nuestra exposición, pues concebimos a "mi semejante" como "otro individuo de la misma especie"[36], como el "yo" frente a el "él"; en cambio, el otro como "mi prójimo", la misma fórmula coincide con la intención de Wojtyla de llegar hasta el fondo del ser del otro, su "personalidad".

Partiendo de la intuición in-sistencial, la relación con el otro, como "prójimo", no sólo me lo muestra como mi semejante, como uno de tantos semejantes, en cierta manera anónimo, sino como "persona", como un "tú", como una subjetividad única, "esa subjetividad irreductible de cada in-sistencia":

"Sólo relativamente es anónimo cualquier otro hombre para mí, porque todo hombre, todo semejante, es intuído como «persona», como un «sujeto», como un «individuo» determinado, como un centro autónomo, precisamente porque es intuído como «in-sistente». Sin embargo, en la consideración del otro como «mi semejante» el acento se carga

[36] *A.F.I.*, ps. 115-116.

más sobre la comunidad de naturaleza, que sobre la subjetividad irreductible de cada in-sistencia" [37].

Señalamos que la "atracción ontológica originaria" no se satisface hasta haber llegado al fondo del ser del otro como persona, como un "tú" [38], porque sólo entonces se alcanza el "núcleo personal del otro" que es, a su vez, "la condición de la revelación de mi núcleo personal" mi in-sistencia propia [39]. "Es curioso que en el centro mismo de mi in-sistencia encuentro esta atracción ontológica originaria hacia las otras in-sistencias como condición de la revelación de mi núcleo personal. Tanto me encuentro a mí mismo cuanto procuro coolcarme en el centro de otras in-sistencias. El encerramiento conduce a una oscuridad sobre mí mismo, tiende una nube opaca que me hace perder mi propia perspectiva. Por una paradoja, la in-sistencia, que apunta hacia dentro al interior, no se encuentra, no se descubre como tal si no es en relación con otra in-sistencia, y esto en mí "núcleo más personal".

Finalmente apuntamos las "leyes ontológicas que rigen este encuentro propio en relación con el hallazgo del prójimo. La primera y fundamental es la *comunión*. Esta quiere decir *participación*, *respeto* y culmina en el amor. Términos dominantes, a su vez, en la antropología de Wojtyla.

5) *Persona y amor.*

Por eso el último tema de *Persona y acción* es el "mandamiento del amor", como la "categoría humana" a la cual debe subordinarse "toda comunidad de hombres" (345).

[37] Ibíd., ps. 123-124.
[38] Ibíd., p. 124.
[39] Ibíd., p. 125.

Con plena coincidencia hemos cerrado nuestro capítulo "In-sistencia y prójimo", con un párrafo que titulamos: "El amor, culminación de la inter-in-sistencia".

Nos permitimos terminar también este comentario con el mismo llamamiento, tal como lo ofrecimos hace treinta años, en nuestra *Antropología filosófica in-sistencial*:

"Este amor incluye ante todo el respeto, y lo lleva hasta el máximum; respeto que es a la vez «comprensión» y «delicadeza», que no quiere romper el frágil cristal de la subjetividad ajena, y que lo trata con la delicadeza con que cortamos el tallo de una flor sin ajar ninguna de sus partes. Sólo así tiene sentido el acercamiento auténtico al prójimo. Entonces es cuando la unión de las dos in-sistencias tiene un campo común, una vida común, una «in-sistencia» común, en la personalidad, en la libertad y en la plenitud de dos subjetividades" [40].

"En esta condición del amor es donde encontraremos la plenitud del prójimo, su último reducto, su «sistencia» y también nuestro último reducto, nuestra «sistencia». Con ello hemos llegado, a la vez, no sólo al descubrimiento de las capas ontológicas, metafísicas, del prójimo, del «tú» y del «yo», a nuestra más íntima subjetividad, sino que hemos también comprobado que el conocimiento del prójimo es una condición de nuestro propio conocimiento, y que nos hallamos ligados a él por una vivencia común que hemos denominado la inter-in-sistencia, en la cual nos hallamos ónticamente instalados" [41].

Terminemos repitiendo un texto más de *Persona y acción*: "El mandamiento «amarás» concede prioridad principalmente a los aspectos más luminosos que se dan en la realidad del hombre que existe y actúa «junto con otros» " (347).

[40] Ibíd., p. 132.
[41] Ibíd., p. 133.

OBSERVACIONES FINALES

Al terminar nuestro modesto trabajo, demasiado modesto y casi reducido a un esquema de puntos centrales de la obra de Karol Wojtyla, debemos a los lectores algunas aclaraciones y aun disculpas.

Deseamos comenzar por estas últimas, ya que tenemos conciencia de que la síntesis que presentamos de *Persona y acción*, está lejos de reflejar toda la riqueza y profundidad de los análisis sobre la inagotable y luminosa riqueza de datos que nos ofrece la "experiencia humana" al revelarnos al núcleo central del hombre, la persona en acción.

La obra merece no sólo ser leída con profunda atención, sino más todavía, con el espíritu y la inspiración vital con que ha sido escrita y como manual de permanente referencia para consulta, a fin de interpretar y comprender las profundas estructuras ónticas del ser del hombre y su complejo y maravilloso dinamismo en permanente acción de autorrelación. Obra que todo hombre moderno puede comprender, por estar escrita con su espíritu, su lenguaje y sus preocupaciones, como un espejo donde se puede identificar y orientar a sí mismo, en "ese hombre concreto que soy yo mismo" (3).

Nuestro mayor anhelo es el de contribuír a que esta obra de tan densa humanidad sea leída y vivida como un foco que ilumine el ser y dignidad de la persona humana. Orientación para filósofos y políticos, para científicos y educadores.

Para concluír nuestro trabajo presentaremos tres notas que sintetizan nuestra impresión final.

I. *Valor fundamental de la obra "Persona y acción".*

Ante todo, reconocemos que se propuso un objetivo tan humano como ambicioso, y que ha acumulado un riquísimo material para aclararlo: "Extraer de la experiencia humana todo lo que pueda arrojar alguna luz sobre el hombre como persona" (349) y contribuír al "descubrimiento de la persona a través de su acción" o "el ser humano en cuanto sujeto" (Prefacio, XII).

Según nuestra visión sintética, las contribuciones más originales y sólidas de Wojtyla a la antropología filosófica de nuestro tiempo son las siguientes:

1. Haber tomado como punto de apoyo o base de su análisis "la experiencia humana". Ésta da al filósofo, como al científico, los primeros, fundamentales y más inmediatos datos de confrontación de todo análisis del ser humano, como punto de partida de ulteriores interpretaciones y conclusiones.

2. Haber elegido el momento de la "acción" como el más revelador de la persona como tal. Este enfoque es el aporte específico, original, que permite dilucidar la aporía de la permanencia y cambio dinámico del sujeto persona con una concepción más asequible al filósofo moderno del concepto de sustancia "clásico".

3. La utilización sistemática y rigurosa del método fenomenológico, con precisiones en su interpretación y aplicación, implica un aporte al valor y eficacia de dicho método. La consigna de Husserl "zurück zum gegenstand" ha sido llevada con todas sus exigencias al caso del ser humano en cuanto sujeto, "visto a través de sus acciones" (XII), según lo prometido.

Luego nos referiremos a la experiencia del autor en cuanto a ciertas autolimitaciones que se impuso para no sobrepasar el horizonte del método elegido.

4. La *interioridad "óntica"* es la primera estructura del ser del hombre revelada por el análisis fenomenológico de la persona en acción. El término "óntico" es repetido por Wojtyla como un dato obvio de la experiencia misma. Así da el paso fundamental, de la interioridad como "conciencia pura", al ser revelado en ella, del puro *percipi* al *esse*. "La conciencia, en unión íntima con el ser y actuar, basados en la realidad óntica del hombre-persona concreto, no absorbe en sí misma ni oscurece a este ser en su realidad dinámica, sino que por el contrario la descubre "hacia dentro" (57). Toda la obra subraya esta estructura "óntica" de la interioridad del hombre. La forma nítida con que Wojtyla la descubre y señala en la experiencia, es un aporte definitivo para clarificar la realidad de la persona en acción.

5. *La interioridad como "sujeto óntico" de la acción.* Pero la más profunda estructura óntica de la persona, la alcanza Wojtyla cuando –inspirado por el término clásico *suppositum*– muestra cómo en la experiencia de la acción se revela el "sujeto óntico" mismo, como agente de su propia actividad. Aquí aplica el autor una distinción original, en cuanto muestra su valor para descubrir el verdadero "sujeto-persona". Es la diferencia entre *eficacia* y *acaecer*. En la primera aparece el verdadero "soporte óntico" que es la persona; "al actuar tengo la experiencia de mí mismo en cuanto agente responsable de esta forma concreta de dinamización de mí mismo en cuanto sujeto" (81). Se ha llegado así a la identificación de la persona "con su soporte óntico" (89), con la condición que este soporte (suppositum) sea un "alguien", y no meramente "algo".

Aquí ha tocado Wojtyla la base fundamental óntica de la persona. Pero ¿cómo ésta se autorrealiza en su ser y por qué dinamismo o estructuras dinámicas? A continuación señalamos los actos más salientes de su autorrealización.

6. *La autorrealización óntica por la libertad y la trascendencia.* Aquí es básica la experiencia de la "autoposesión", como acto revelador de la autonomía óntica de la persona. Sobre ella aporta Wojtyla análisis y precisiones originales. Recojamos su comprobación fenomenológica mostrando, en fórmulas precisas, el hecho de la autonomía en la autoposesión y autodeterminación. La autodeterminación (el verdadero "yo quiero") es una expresión del devenir de la persona y nos muestra fenomenológicamente "su propia naturaleza específica", pues nos indica "su propia identidad óntica independiente" (123).

7. *La autorrealización por la conciencia moral.* Es un tema que en *Persona y acción* recoge ideas fundamentales en cuanto es en el acto moral donde se muestra la plena realización de la persona, porque en ella ésta aparece de una manera especial como el "agente responsable", consciente de su propia "eficacia" como causa del acto moral. Tema que sin duda maduró el autor en su tesis sobre *Max Scheler y la ética cristiana.* Consideramos una fidelidad a los datos de la experiencia humana el haber reconocido aspectos reales de la autonomía ética kantiana, aunque señalando que aquélla no puede ser absoluta para la persona humana.

8. *La espiritualidad.* En este clásico tema, *Persona y acción* asume con decisión muchos elementos patentes en la experiencia fenomenológica que tienen el carácter de lo espiritual. Éste es uno de los casos en que la filosofía clásica puede ser reforzada por el método fenomenológico, y Wojtyla aprovecha valiosos materiales. De hecho, los datos de espiritualidad acumulados en los análisis parecerían una prueba suficiente de la estructura espiritual de la persona.

9. *La autorrealización por la intersubjetividad y la participación.* Este último tema ha sido esbozado, pero en realidad el autor ha volcado en él una concepción definida

en puntos esenciales sobre la intersubjetividad, la participación, y, en general, las relaciones de la persona con los otros y con la sociedad. Muy rica en consecuencias su distinción entre consocio y prójimo, así como la síntesis muy personal y vivida sobre el "mandamiento del amor".

En verdad, los análisis de este capítulo final son una aplicación de las estructuras ónticas o identidad óntica de la persona comprobadas a lo largo de toda la obra. El autor reconoce que se trata de un "intento incompleto que no pasa de ser un esbozo" (348), pero necesario, al menos, para llamar la atención sobre la necesidad de incluír un tema tan fundamental. Incluso le dedica en la "Advertencia final" un párrafo de gran importancia, en que formula con perfecta lucidez su pensamiento sobre un tema crucial: la relación de la persona con la comunidad y las relaciones interpersonales. En este tema delicado y trascendental, se define claramente por la "relación correcta", es decir, "que reconozcamos la prioridad de la concepción de la persona y de la acción y que al mismo tiempo, basándonos en esta concepción, busquemos una interpretación adecuada de la comunidad y de las relaciones interpersonales con toda su riqueza y diferenciaciones" (349). Nos parece un gran aporte esta formulación clara y precisa de este principio —"prioridad de la concepción de la persona"— (que sale al encuentro del sometimiento de la persona a la sociedad), tesis que por nuestra parte hemos mantenido con toda firmeza desde nuestra primera obra *La persona humana.*

II. *Las autolimitaciones de la obra.*

Después de haber enumerado algunos aportes más originales a nuestro parecer, puede ser útil, para la comprensión total del pensamiento del autor, apuntar, aunque sea brevemente, las que podríamos llamar "autolimitaciones"

que el autor se ha impuesto, que en principio ha señalado en el *Prefacio* y reitera en la *Advertencia final.*

En aquél, declara su opción por "la fenomenología", en lo que se refiere al *método* en la presente obra, "sobre todo en la interpretación de Scheler y a través de la crítica al mismo, también de Kant" (XII).

En la *Advertencia final* nos aclara más su actitud, y con ello su autolimitación, al decirnos que "el aspecto de la integración de la persona en la acción no explica suficientemente la condición óntica del hombre, pero nos aproxima a la captación y comprensión de la condición del hombre en la medida en que esto es posible gracias a las presuposiciones y métodos adoptados en la presente obra" (349).

En otras palabras, señala claramente dos aspectos de su objetivo: primero, "que nunca tuvimos como objetivo la intención de elaborar una teoría de la persona en cuanto ser, desarrollar una concepción metafísica del hombre" (ibíd.); segundo, que "incluso en estas circunstancias, la visión del hombre que se manifiesta a sí mismo como persona", según los análisis realizados, "parece confirmar suficientemente que su condición óntica no supera los límites de su contingencia, que es al fin y al cabo un ser" (350). (La traducción inglesa coincide con la española; en cambio, la italiana, más explícita, en vez de "un ser", usa el término latino *ens contingens*).

Esta advertencia del autor nos aclara lo que hemos llamado autolimitación en su objetivo y método, la cual principalmente se refiere a la no inclusión de objetivos metafísicos en su finalidad, así como en los métodos elegidos para esta obra.

Esto nos explica, ante todo, el constante cuidado de ser fiel al método fenomenológico y de no entrar en el área de la metafísica. Incluso cuando hay referencias a la metafísica, éstas son incidentales y explícitamente notadas.

Con ello nos ha demostrado hasta qué punto puede llegar el valor de la fenomenología, aplicada a la acción de la persona, para reconocerla como tal. Lo cual es un aporte altamente positivo. También nos permite valorar la cautela con que procede en casos en los cuales los datos de la fenomenología muestran zonas ónticas propias del espíritu, que son "inmanentales" y que sin embargo "son objetos de la intuición en cuanto datos perceptibles por la mente" (215).

Sin embargo, a pesar de los múltiples elementos de experiencia, como la trascendencia de la persona en acción, el autor habla de una "conclusión" y modestamente dice "parece conducir a una concepción ontológica del hombre, en la que la unidad de su ser está determinada por el espíritu" (214). Y reitera más adelante que "la concepción del hombre como persona —aunque es accesible en la intuición original dentro del marco de la intuición fenomenológica— se debe completar y aumentar mediante el análisis metafísico del ser humano" (216).

Todo lo cual nos muestra que lo que hemos visto como una autolimitación metódica, no se detiene en una puerta cerrada, sino que señala una apertura ulterior y necesaria para la más profunda comprensión de las conclusiones basadas en los datos de la intuición fenomenológica, reveladores de estructuras ónticas fundamentales de la persona en la acción.

Con razón ha notado Buttiglione, el autorizado comentador de Wojtyla, que "diventa così necessaria una specie di *trasfenomenologia* que vada al di là dei termini che la fenomenologia ha posto alla sua azione" (*Il pensiero di Karol Wojtyla*, p. 143). Y la autora de la *Introducción* a la edición angloamericana, nos habla de la "fidelidad radical a la percepción intuitiva" (XIV) del autor, pero también señala la inspiración de Brentano y Aristóteles, conjugando "la descripción y la explicación, surgidas tanto del razona-

miento como de la intuición directa" (XV). Queda en pie, sin embargo, que el autor ha tenido buen cuidado que "una concepción metafísica del hombre" (349) estaba más allá de su objetivo.

Tal vez ello explique el hecho de que, como conclusión última de su obra, haya señalado el autor, como "estatuto óntico" del hombre el ser simplemente un "ser contingente", que por una parte es lo menos que se puede afirmar, pero por otra es la estructura óntica que lo muestra abierto a un más allá, al "ser necesario". Por lo mismo no haya incluído el análisis de la experiencia religiosa, tan desarrollada por Max Scheler, por considerar el tema de Dios, en último término, del campo exclusivo de la metafísica.

Pero estas cautelas o autolimitaciones en el campo de su investigación, concentrado en la acción del hombre como persona, dan a nuestro parecer un valor fundamental a la obra *Persona y acción*. Su mensaje respecto de los ejes centrales de la persona, como el sujeto óntico de la acción, la autoposesión, la libertad, la responsabilidad ética, la relación entre el valor y la verdad, la autorrealización, la acción junto con otros, la prioridad del valor persona en las relaciones humanas... nos dan una imagen del hombre y la persona que revelan un valor y dignidad ónticos, que ningún hombre o sociedad razonable pueden desconocer. La fuerza profundamente humana que late en los grandes mensajes evangélicos de Juan Pablo II, trasuntan este *fondo humano* de la persona y remiten a la experiencia interior de cada hombre como el testimonio que todos llevamos en el corazón. Es la voz humana de la filosofía y de la ley natural, que nos abre al mensaje de Cristo, que el Papa Filósofo y Pastor hace resonar en nuestra interioridad humana.

Desde un punto de vista sistemático, el ejemplo de *Persona y acción* nos estimula a profundizar una vez más la delimitación de los diversos niveles de nuestro conoci-

miento, en particular el psicológico, el fenomenológico, el ontológico y el metafísico. En algunos casos parecen entrelazarse, al paso que en otros se diferencian nítidamente. Consideramos un aporte digno de ser más estudiado el de la experiencia por la presencia de elementos "inmateriales" en la experiencia interior del hombre.

III. *Paralelismo de la antropología in-sistencial y la obra "Persona y acción".*

Este punto podría ser ampliado en no pocos aspectos, pero nos pareció suficiente limitarnos a los más salientes y fáciles de comprobar.

Espero que el esquema adoptado para la exposición haga posible una comprobación casi visual. Remitimos a los lectores al índice de la obra, como guía de un estudio paralelo de los textos, si quieren profundizar en la imagen del hombre como persona.

Abunda, sin duda, una gran riqueza de matices en la experiencia humana que se prestan a análisis de profundo interés vital. En este sentido reiteramos que la obra de K. Wojtyla es extraordinaria en el estilo y el fondo de las observaciones sobre las vivencias interiores del hombre, y muestra cómo en el fondo y base de ellas brilla el centro personal, iluminando todo el ser y dinamismo humano.

Diríamos que lo más original de *Persona y acción* es el enfoque sistemático del análisis de la "acción".

Por nuestra parte, hemos centrado la atención en la experiencia del "estar-en-sí" (in-sistencia), y desde este centro hemos seguido el ser y actuar de la persona.

En el método fenomenológico y en centrar la atención en la "experiencia humana", nos parece fundamental la coincidencia.

Nosotros hemos hecho en nuestras dos obras principales (*La persona humana* y *Antropología filosófica*) varias

excursiones metafísicas, sobre todo al tratar explícitamente en la primera, el tema de la "personalidad metafísica". Pero en los demás temas hemos seguido sistemáticamente el método fenomenológico aplicado al análisis de la "experiencia humana".

Fue un regalo de la Providencia nuestro encuentro con *Persona y acción*. Porque lo fue con nosotros mismos.

Anexo

DIÁLOGO CON LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES



DIÁLOGO CON LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES

Aclaración previa. Sin duda alguna, S.S. Juan Pablo II es una de las autoridades y pensadores en el mundo actual que está más dotado humanamente para el diálogo cultural en general, y, en especial, con las culturas orientales, ya se trate del diálogo interreligioso, como del intercultural.

Prueba de ello es la convocatoria a todas las religiones del mundo para una Jornada de oración por la paz que se realizó en octubre de 1986 en Asís, Italia.

Prueba también son las alocuciones pronunciadas en sus visitas pastorales a todo el mundo, y en particular las que ha realizado en varias oportunidades a los países de Asia, en las cuales demostró una comprensión y sensibilidad por los grandes valores de las culturas del Oriente.

Como teólogo y como filósofo es eminentemente humanista, y fundó en 1982 la Comisión Pontificia para la Cultura, con el fin de convocar a todos los hombres de buena voluntad, creyentes o no, para la promoción, investigación y realización del diálogo entre las culturas humanas.

Si hemos agregado en este pequeño volumen algunas consideraciones sobre el diálogo con las filosofías orientales que es posible desde la obra de Karol Wojtyla, *Persona y acción*, es para responder a la impresión de la dificultad que en algunos podría producir la fundamentación esencialmente personalista del estudio.

Por una parte, hemos tratado de marcar la compensación doctrinal que en el Oriente mismo existe entre las

escuelas que acentúan el impersonalismo y las que se acercan al realismo de la persona.

Por otra parte, nos ha parecido de interés citar algunos casos de pensadores modernos (del budismo e hinduísmo), quienes, aunque reclaman revisiones del concepto de persona, de hecho han admitido la realidad fundamental y central de la persona en la interpretación de la misma experiencia humana.

Ojalá nuestras reflexiones signifiquen una contribución para señalar el ángulo original de diálogo fecundo que la obra nos ofrece.

Es claro que nuestra propia intuición filosófica —la antropología in-sistencial— es coincidente con la de *Persona y acción,* y por eso nos interesó siempre el diálogo, frente a la naturalidad con que aparece el impersonalismo en el horizonte de algunas filosofías orientales. Por este motivo estamos preparando un extenso estudio sobre el tema de la personalidad e impersonalidad en las filosofías de Oriente y Occidente.

I. *El enfoque general de "Persona y acción".*

Señalamos cuatro aspectos centrales, que creemos están bien fundamentados en la síntesis presentada en nuestro estudio.

1) La "persona", como "sujeto individual consciente", es sin duda la profunda característica, no sólo del pensamiento, sino de la actitud vital reflejada en toda la obra.

2) Dentro de la concepción tradicional prevalente en la filosofía judeo-greco-cristiana de Occidente, el análisis de la experiencia del "yo" humano revela a éste como un "sujeto", un yo individual consciente, que tiene su *realidad*

propia, como entidad distinta de los otros yo-individuos, tal como se muestran en la experiencia. Esto revela una "pluralidad" de entidades reales, cada una de las cuales se presenta, a su vez, como sujeto consciente de sus acciones, que se atribuye como propias.

3) La persona como "valor ontológico supremo" es característica dominante de la filosofía occidental, especialmente de la filosofía de Wojtyla (lo mismo sucede con nuestra antropología in-sistencial). La persona, por sí misma, tiene por ello un valor que es el fundamental; todos los demás valores del hombre lo son como una exigencia de su persona. El valor persona es el valor cumbre. Es la piedra angular. Ello significa que en la escala de realidades y de valor la persona es el grado supremo de la perfección en el ser y por lo mismo en el valor.

4) Con lo cual se ha señalado al "ser" como principio constitutivo primario de la persona, así como de la pluralidad de realidades del mundo fenoménico y relativo.

II. *Filosofías orientales.*

1. *El impersonalismo.*

La única realidad es el Absoluto, y éste es impersonal.

La experiencia que tenemos de nuestro "yo" (o de los otros) como "sujetos" de nuestras acciones es una proyección "ilusoria" que no responde a la realidad. El tal sujeto o yo individual no existe en el plano real, sino sólo en el nivel del mundo fenoménico, en el cual sólo hay "apariencias" carentes de realidad.

a) Dentro del hinduísmo, la escuela Advaita o de la no-dualidad reduce la pluralidad de los "yo" aparentes a un solo "yo" real, que es Brahman o Atman, única reali-

dad. Tal es el "yo-único", el mismo en todos y cada uno de los hombres. Su maestro principal *Shankaracarya* es considerado uno de los pensadores que más influencia ha tenido en la mentalidad filosófica de la India. Su obra principal que sintetiza sus comentarios a las Upanishads es el *Comentario al Brahma-Sutra.* Al fin de su *Preámbulo* al cap. I, señala su expreso propósito de combatir la ignorancia (*avidya*) de la unidad absoluta del Yo supremo y único, para revelar este verdadero conocimiento (*vidya*): "En orden a desarraigar esta fuente del mal (la creencia en los «yo» individuales) y en orden a adquirir el conocimiento de la unidad del *Atman* se ha comenzado una discusión (después del estudio [correspondiente]) sobre todos los Upanishads"[1].

En este mismo Preámbulo compara esta falsa atribución (o "superimposición") de identificarse con el yo individual, al decir "yo soy gordo", "yo soy delgado", "yo estoy de pie", "yo camino", "yo estoy ciego"..., con el tomar como propias las dolencias de los miembros de la familia diciendo "yo siento dolor" (el de la esposa, de los hijos...).

Así, pues, no hay más que un "Yo" único, que es Brahman o Atman. Éste es la Única Realidad inmutable —estrictamente impersonal—, que es la de todas las cosas. Es un monismo estricto. Por eso el de Shankara es un Advaita, que excluye toda "cualificación", aun la conceptual, del Brahman-Atman, denominado por ello "advaita no

[1] *Brahma-Sutra - Bhasya,* I.1. Preámbulo. Trad. by Swami Gambhavananda. Advaita Ashrama, Calcutta, 1977. (Lamentamos que la tipografía española disponible no permite la trasliteración adecuada de los términos sánscritos).

Los *Upanishads* abundan en expresiones de tipo monista e impersonalista, como "todo lo que existe es Brahman, Atman es Brahman" (*Mandukya*), 1. Ver también *Chandogya,* 6, 12, 13).

cualificado". Por este motivo, su Brahman es "Nirguna-Brahman", es decir, "sin ninguna cualidad", pues ésta, aun conceptualmente pensada, quebraría su absoluta "no-dualidad". Como se ve, es la teología apofática llevada al último extremo.

b) El *budismo* ha acentuado el impersonalismo de este hinduísmo. Con su doctrina de la negación del yo-individual, no sólo ha excluído la persona individual en el hombre, sino aun en el Absoluto, y, en general, en todo sujeto permanente bajo las apariencias fenoménicas. Este principio (*anatman*) = no-yo es un *dogma* fundamental budista. Un autorizado maestro budista contemporáneo interpreta así la doctrina estricta impersonal: "Self, Ego, Personality is in Buddhism a mere conventional expression (*vohara-vacana*) and no designation of any thing really existing... mere conventional modes of expression"[2].

Las doctrinas budistas de la impermanencia (*anika*) y de los elementos (*skandha*) son la raíz de la adhesión a la del no-yo (*anatman*).

Pero ha sido el budismo Mahayana el que ha acentuado la negación de todo sujeto en los seres (llamados personas o no personas) reduciendo la Última Realidad de todos ellos a un "vacío absoluto" (*shunyata*). Este ha sido expresado en los sutras de la "Sabiduría Trascendente" (*Paramitas*).

En el orden filosófico ha sido el pensador Nagarjuna (siglos II/III d.C.) quien, con una dialéctica sutil, ha acumulado los argumentos más extremos contra toda suerte de realidad o sujeto y aun la posibilidad de pensarlo con fundamento. Es el intento lógico más avanzado de la negación de toda personalidad o clase de sujeto real sub-

[2] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary,* Frewin and Cº, Colombo, 1950. La exposición clásica de la doctrina del no-yo se halla en el sutra *Milindapañha* (las cuestiones del Rey Milinda), S.B.E., vols. XXXV-XXXVI.

yacente al mundo fenoménico. Éste es la verdad empírica (ilusoria *Samvritisatya*), contrapuesto a la verdad última (real, *Paramarthasatya*). Pero ésta misma no es sino puro "vacío" o "vaciedad", simplemente inefable. "Nuestra felicidad (*Nirvana*) consiste en la cesación de todo pensamiento" [3].

De aquí han surgido escuelas, como el budismo Zen, que ha hecho de la "vaciedad" o la "nada" la absoluta Verdad o Realidad Última de todas las cosas. Esta escuela tiene vigencia actual, v.g., en un grupo de filósofos budistas japoneses, cuyo epicentro está en Kyoto [4].

2. *El personalismo.*

Frente a esta negación radical de la persona como auténtica realidad en el nivel filosófico, surgieron tanto en el hinduísmo como en el budismo, reacciones que atribuían al absoluto como al hombre el estatuto de una persona real. Como se sabe, el término sánscrito que más se acerca al de persona es *purusha*, que viene a significar "hombre". Se reconoce a Dios como Persona Suprema, y al hombre como persona inferior, dependiente de Dios.

a) El Advaita de Ramanuja.

Shankara murió en 820, y ya en el siglo siguiente surgió un pensador que con fuertes argumentos dialécticos inició una crítica profunda del monismo Advaita, Sri Yama, creando el movimiento opuesto, denominado Advaita Cualificado (*Visistadvaita*). Pero fue otro gran maestro, líder metafísico y espiritual, quien nos dejó una obra sistemá-

[3] *Madyamikas sutras*, XXV, 24. Ed. por L. de la Vallée-Poussin, San Petersburgo, 1903. También Th Scherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvana*, Academy of Sciences URSS, Leningrad, 1927.

[4] Ver la obra *The Buddha Eye*. Abe Masao y otros, Edited by F. Frank, Crossroad, New York, 1982.

tica, comparable con la de Shankara en su magnitud y profundidad: Sri Ramanuja († 1137).

Éste refutó la interpretación monista que Shankara hizo de las escrituras sagradas —especialmente de las Upanishads y del Vedanta-Sutra—, y nos dejó una interpretación de Dios como Suprema Persona, creador del mundo y de las almas inferiores, dependientes pero distintas de Dios. Es impresionante la firmeza con que, por ejemplo, en su comentario al Brahma-sutra, refuta las interpretaciones de Shankara, aclarando el texto sagrado en el sentido de una creación causal del mundo por Dios y de las almas, individuales, conscientes y libres, aunque relacionadas con Dios, ya que su liberación consiste en la adoración, servicio y unión con él. El nombre preferido que da a Dios es *Purushottama*, que es superlativo de *purusha*, es decir, la Persona Suprema[5]. También lo llama el *Paramatman* (el Atman Supremo), Bhagaván (el Señor), Ishvara (el Señor Supremo), Vishnu (que lo considera superior a Brahma y Shiva). Siempre marcando su distinción y superioridad respecto de las almas creadas y el mundo.

b) La "Bakti", o "devolución" a un Dios personal.

Uno de los fenómenos que más impresionan en la historia y en la actualidad del pueblo de la India es la profundidad de su *devoción religiosa*, concentrada normalmente en un Dios personal (Ishvara) bajo diversos nombres según la preferencia del devoto (*bakta*): Vishnu, Shiva, Brahma y otras muchas divinidades.

[5] Ver, por ejemplo, el comentario al texto clásico del *Chandogya Up.*, VI, 2, 3: "Él (Ello = Brahman) reflexionó Voy a ser muchos, voy a procrear". *Sribhasya of Ramanuja*, edited by R. D. Karmarkar (part II), Poona, 1982, sutras I, 1, 5 y ss Sobre los nombres supremos de Dios, ver *The Theology of Ramanuja*, por John B. Carman, Yale University Press, London, 1974, ps. 152 y ss. Indian reprint, Bombay, 1981. Sobre Dios y el alma, ver *Mystic Saints of India: Ramanuja*, por Lata Prem, Sumit Publication, Delhi, 1980, aps. 6 y 7.

Verdaderamente se vive una atmósfera mística de piedad y unción entre las multitudes de fieles que visitan los grandes templos de la India, muchos de ellos convertidos en lugares sagrados de peregrinación permanente. La vivencia que se percibe claramente es de adoración a Dios personal y de aspiración a la salvación personal.

Aunque todos los libros sagrados del hinduísmo dan importancia a la adoración, el que ha condensado y consagrado el espíritu de salvación por la devoción es el *Bhagavadgita*, síntesis del hinduísmo y el más cercano a la religiosidad cristiana.

Pero esta tradición Bakti no es sólo popular entre los creyentes sin ilustración, sino que tiene su desarrollo académico entre los grandes filósofos y pensadores de la India, cuyos tratados siguen siendo objeto de estudio y de comentarios eruditos.

El movimiento *Visistadvaita* ha sido el sostén filosófico de la Bakti, y Ramanuja fue un ardiente devoto y "servidor" de Dios, promoviendo el culto del cual él era el primero en dar ejemplo vital[6]. El mismo Shankara, a pesar de su impersonalismo filosófico, fue en su vida un devoto práctico y nos dejó himnos místicos de gran inspiración en honor de su Dios personal, Shiva.

c) La devoción a Buda.

En el budismo, que acentuó al extremo la negación de la persona, no sólo hubo una escuela personalista, los *pugdalistas*, que sostenía la realidad del alma individual

[6] Es abundante la literatura actual sobre la *Bakti* y el *Visitsadvaita*, por la reedición de obras clásicas o comentarios y estudios modernos. Citemos la colección *Mystics Saints of India*, con estudios sobre Shankara, Ramanuja, Chaitanya (1553), el místico del siglo XIX Ramakrishna y el del siglo XX Ramana Maharshi. Recordemos como modelo de devoto piadoso al Mahatma Gandhi.

(*pugdala*)[7], sino que se generó pronto, después de la muerte de Buda, la adoración al maestro con caracteres de Dios. Pero con el tiempo se crearon escuelas doctrinales y prácticas, sustentadas en sutras propios, que adoraban e invocaban a Buda como "Salvador". Tal el *Amidismo*, del Buda Amitabha (Buda de la luz infinita), que desde el Norte de la India pasó a China en 150 d.C. y se extendió por todo el Extremo Oriente, siendo aun hoy la más popular en China, Japón y Corea.

En este bosquejo, necesariamente muy precario, aparece una oscilación del pensamiento oriental entre el impersonalismo y personalismo, tanto aplicado al Absoluto como al hombre. Lo que escribimos como "conclusión" de nuestro estudio sobre el budismo, podemos aplicarlo al conjunto hinduísmo-budismo, tenidas en cuenta las diferencias propias de cada filosofía: "En realidad, en los libros budistas, tanto en el Hinayana como en el Mahayana, se puede encontrar una doble serie de textos, una de las cuales acentúa el carácter impersonal, indefinido, de la realidad última, y otra serie que presenta al Absoluto como un ser personal, definido por sus cualidades supremas que lo hacen objeto de la veneración, de la confianza y de la esperanza de los seres mortales"[8].

La misma visión nos confirma un autorizado filósofo del hinduísmo, T. M. P. Mahadevan. "La suprema verdad espiritual está expresada en los himnos Vedas lo mismo que en el Vedanta posterior en dos formas: ambas pueden ser descritas, en forma simplificada, como teísmo y absolutismo"[9].

[7] L. de la Vallée-Poussin ha escrito un excelente análisis de esta escuela en su obra clásica, *Nirvana*, Beauchesne, Paris, 1924.

[8] *Filosofía budista*, ed. cit., p. 476.

[9] *Invitation to Indian Philosophy*, Arnold-Heinemann, New Delhi, 1979: "The highest spiritual truth is expressed in two forms in the Vedic hymns as in the later Vedanta. The two forms may be described, for the sake of

III. *Críticas al concepto "occidental" de persona.*

Los clásicos argumentos contra el concepto de persona, tanto del hinduísmo Advaita monista como del budismo con su principio del "no-yo" (*anatman*), se siguen renovando en diversas formas. Ejemplos tenemos en varios filósofos del budismo Zen, de la importante y renombrada escuela de Kyoto del Japón. Pueden verse algunas de sus opiniones sintetizadas por Dumoulin en su obra *Encuentro con el budismo*, ya citado. También en la antología de artículos reunidos en el volumen *The Buddha Eye*[11].

Recogemos un testimonio autorizado, como el de Masao Abe: "A pesar de la gran semejanza entre el misticismo del Zen y el cristianismo no debemos olvidar una esencial diferencia entre ellos... Muchos místicos llaman a Dios «Tú». En el Zen, sin embargo, lo que está más allá de toda afirmación y negación —es decir, la Última Realidad— no debería llamarse «él» sino «el sí» o el «verdadero sí

---

convenience, as theism and absolutism" (p. 27). Ver nuestro trabajo: *Dialogue East-West: personality and impersonality*, 6ª Conference of Asian Studies, Hong Kong, 1984.

10 Citamos algunos ejemplos entre la numerosa bibliografía existente: Chai-Shin Yu, *Early Buddhism and Christianity*, Motilal Barnasidas, Delhi, 1981; Heinrich Dumoulin, *Encuentro con el budismo*, traducción del alemán de Claudio Gancho, Ed. Herder, 1982; H. de Lubac, *La rencontre du Buddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1952; H. Nakamura, *Parallel developments. A comparative history of ideas*, Kodansha, Tokyo-New York, 1975; Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, especialmente, c. II: *Personal and impersonal in religion*, transl. by Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley, 1982; Oman John Campbell, *The Brahman, Theists and Musulmans of India*, Heritage Publishers, Delhi, 1973, R. Panikkar, *The intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York, 1978; J. Pérez-Remon, *Misticismo oriental y misticismo cristiano*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1985; S. Radhakrishnan, *Eastern religions and western throught*, Oxford, University Press, London, 1940, 2ª ed.; Marcello Zago, *Buddhismo e Cristianisimo in dialogo. Situazione. Rapporti. Convergenze*; Città Nuova Editrice, Roma, 1985.

11 *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto School*, edited by F. Franck, Crossroad, New York, 1982.

mismo» de uno. Y más adelante precisa que éste es la nada, *sunyata*, porque no puede ser objetivado"[12].

En el mismo volumen, Keiji Nishitani, en el artículo *The Awaking of the Self in Buddhism*, señala que el cristianismo, al establecer la "relación personal" del hombre con Dios, acentuó la autonomía del hombre como persona, con lo cual dio lugar a una interpretación "secularista" de la autorrealización del hombre como *ego* (es decir, en sentido egoísta y subjetivista): *"man's self-realization as the self-realization of ego"*[13].

La misma crítica reitera en su obra *Religión and nothingness*, al decir que el concepto occidental de persona es una visión de la persona centrada en la misma persona (*"a person-centered view of person"*). A pesar de esta crítica, ha reconocido el valor del concepto de persona, pero, según propone, debería ser integrado con el de impersonal[14].

Frente a la confrontación establecida en un diálogo más comprensivo de ambas partes se ha sentido el interés por revisar o precisar más el concepto de persona. Así, por ejemplo, lo señaló H. Dumoulin: "También en Occi-

[12] *God, emptiness and true self*. En la colección citada: "Despite the great similarity between Zen and Christian mysticism, we should not overlook and essential difference between them. In the above quated passage, Pseudo-Dionysius calls that which is beyond all affirmation and all negation by the term *him*. Many Christian mystics call God «Thou». In Zen, however, what is beyond all affirmation and all negation —that is, Ultimate Reality— should not be «him» or «thou» but «self» or one's «true self» (p. 68)". ...The ground of our existence is nothingness, *sunyata*, because it can never be objectified. This *sunyata* is deep enough to encompass even God, the *object* of mystical union as well as the object of faith. For *sunyata* is the nothingness from which God himself emerged. *Sunyata* is the very ground of the self and thereby the ground of everything to which we are relater" (p. 72).

[13] En *The Buddha Eye*, ps. 27-28.

[14] *Religion and nothingness*, ed. citada: "Inmanence and trascendence are like right and reverse side of the same sheet: Rather God must be encountered as a reality omnipresent in all the things of the world, in such a way as to be absolutely inmanent as absolutely trascendent. It must be an impersonally personal (or personally impersonal) encouter in which God's reality is realized as impersonally personal (or personally impersonal)" (p. 40).

dente se tiene conciencia de que el concepto filosófico de persona requiere una aclaración" [15].

También algunos teólogos católicos intentan mayor profundización [16].

Dentro del budismo se ha sentido también la necesidad de reinterpretar la doctrina clásica del no-yo. Agreguemos al caso de Keiji Nishitani, el de Daisetz Suzuki, quien reconoce "la necesidad de buscar una noción más profunda del atman en el budismo, que no requiera la negación del atman". Y señala la necesidad de responder a la siguiente pregunta: "¿Qué es aquello que nos hace adherirnos tenazmente a la noción del sí (*self*), a la realidad de una existencia individual, a la dignidad de la personalidad humana?" [17].

IV. *Aporte específico de "Persona y acción" al diálogo con las filosofías orientales.*

Pero deseamos señalar lo que creemos ser el aporte específico de *Persona y acción* al diálogo con las filosofías orientales en lo que se refiere al tema de la "persona humana" como tal.

Hemos dicho antes que el autor se había impuesto una autolimitación en su método y objetivo al elegir el método fenomenológico y el análisis de la "experiencia humana" en su acción. Y hemos notado que ha tratado de ser escrupulosamente fiel a su método, aplicado a su

[15] *Encuentro con el Budismo*, ed. cit., p. 172.

[16] Thomas Dabre, *The Trinity: A single Absolute Subject or A Community of Subjects?*, en "Vidyajyoti", Journal of Theol. Reflexion, I, Jan. 1986, ps. 39-48, Delhi. Versión india del concepto de persona aplicado a la Trinidad Divina.

[17] "There is, however, a deeper notion of *atman* to be found in Buddhism which does not require the denial of *atman*". *Apropos of Shin*, en *The Buddha Eye*, ed. cit., ps. 214 y 215.

objetivo: éste era el hombre como sujeto concreto, tal como aparece en su experiencia concreta, es decir, en su existencia dentro de la realidad mutable del mundo de nuestra misma experiencia.

En esta forma, el autor nos ha descrito a la "persona", y con ello al hombre como persona, tal como aparece en el "mundo relativo" por contraposición al orden de la "realidad absoluta". En términos de la tradición sánscrita, diríamos el orden de los seres relativos (*samvritisatya*) y de la última realidad o del ser absoluto (*paramarthasatya*).

En este sentido, puede haber llamado la atención, y así puede parecer a primera vista, que el autor haya terminado su investigación con la conclusión limitada acerca del "estatuto" último del hombre como "ens contingens". Con lo cual declara que se ha mantenido en el concepto de persona, tal como ésta aparece en la órbita del mundo fenoménico.

Ahora bien, *en este nivel* —el concepto de persona fue admitido como necesario en la vida real, ya entre los mismos clásicos de la concepción estricta del Advaita monista—, pero cada vez ha sido más aceptado modernamente como un término básico para expresar la realidad del hombre (en su significado de "sujeto individual consciente", y por eso libre y moral). En este sentido la obra de Wojtyla puede ser más fácilmente punto de diálogo también para el Oriente [18].

1. Por mencionar algunos ejemplos debemos recordar en el hinduísmo moderno a *Aurobindo Goshe* (1872-1952), quien realizó una aproximación al concepto de persona real criticando la rigidez del monismo advaita [19]. Aunque no

[18] Ibid., p. 115.

[19] Aurobindo, *La Vida Divina*, trad. del inglés por H. V. Morel, Ed. Kier, Bs. As., 1971, vol. I, ps. 19-20.

llegó a establecer una diferencia clara entre la Persona Divina y la humana, pues con frecuencia se refiere a aquélla como la "Persona Única", sin embargo, en la relación del hombre con Dios, exige en la práctica una distinción entre ambos. Esto aparece más claro en la relación del amor y de la devoción, que sólo puede ser real entre dos personas distintas.

Aquí reconoce Aurobindo la realidad de la persona en el plano de la experiencia humana, aunque por otra parte mantiene su criterio de la "Unidad" en un plano de la "supermente" [20].

2. También el testimonio de la práctica y de la interpretación del ya citado Daisetz T. Suzuki, parece confirmar que en el nivel de la experiencia humana espontánea aparece, como expresión *natural* de ella, el concepto de alma individual y el afán de "aferrarse al de la dignidad de la persona humana" [21], como hemos visto más arriba.

Pero interesa señalar que, para fundamentar o explicar y aun justificar ese hecho, recurre a la misma distinción del plano de la realidad empírica o *relativa* y el de la realidad *absoluta*.

Sabido es que dedicó su larga vida a practicar y promover, con su fecunda obra escrita, el Zen. Pero en los últimos años se interesó por el Shin-Budismo, lo que significa pasar de la doctrina de la salvación por el "propio poder" (*jiriki*) a la del "poder-por otro", lo cual, a su vez, supone el cambio del camino del "uno" al del "múltiple", contrapuestos clásicamente dentro del budismo [22].

[20] Una síntesis del pensamiento de Aurobindo, quien trata de conciliar la "realidad" del mundo múltiple con un Absoluto que es "Entidad única", pero que no admite ni el "monismo Advaita", ni el Budismo, se puede ver en nuestra obra: *El hombre y la evolución, según Aurobindo y Teilhard*, Depalma, Bs. As., 1976, ps. 31-35.

[21] *Apropos of Shin*, en *The Buddha Eye*, p. 215.

[22] Ibíd., p. 211.

Su respuesta se basa en la distinción japonesa entre *ho* y *ki*: "el primero se refiere al yo (*self*) absoluto, el segundo al yo (*self*) relativo conceptual"[23]. Lo que sucede es que los dos órdenes, los dos *self*, están entre sí relacionados formando una unidad que no impide la dualidad. "Esto es así —dice Suzuki—: la unidad de *ho* y de *ki* no interfiere su dualidad; ellos son uno y sin embargo dos, son dos y sin embargo uno". Es una "interpenetración tal que no interfiere su dualidad"[24].

De esta manera, Suzuki reconoce el campo de la experiencia humana, conforme a la descripción del yo relativo, que aparece en la conciencia: "Desde el punto de vista práctico y experimental, podemos decir que *ki* es lo que hemos llamado antes el *ego* postulado conceptualmente, ocupando el campo relativo de la conciencia"[25].

Pero este yo conceptual relativo no tiene fundamento en sí mismo (la escolástica occidental diría es *ens contingens*), y por eso busca un fundamento más allá de sí, el absoluto. Nos dice Suzuki: "*Ho* es el *atman* mismo, no el atman reflejado en el campo relativo de la conciencia, sino lo que activa la conciencia misma, haciéndose buscar su propio fundamento en algo más allá del sí mismo". En este más allá (el absoluto) encuentra Suzuki el "símbolo de la dignidad de la personalidad humana, que encarna la responsabilidad moral"[26].

En esta descripción de Suzuki nos parece encontrar una réplica de la experiencia de San Agustín, tal como él la describe en el libro VII, c. 10, de sus *Confesiones*.

[23] Ibíd.

[24] Ibíd., p. 216.

[25] Ibíd., p. 217. "From the practical and experimental point of view, we may say that the *ki* is what we earlier called the conceptually postulated ego occupying the relative field of consciouness".

[26] Ibíd., p. 218.

Lo cierto es que la experiencia humana en su nivel de relatividad es descrita en torno a la de la "personalidad limitada" en busca de su fundamento.

3. Otra experiencia oriental la hemos apuntado antes, pero debemos completarla. Nos referimos a Keiji Nishitani, quien más explícitamente se refiere a la "realidad", aunque "relativa", de la persona humana.

Podemos admitir su crítica a la interpretación occidental del concepto de persona como centrado en cierto subjetivismo y narcisismo.

En todo caso debe tenerse presente que esta crítica no afecta al concepto mismo, que en su esencia parece correcto, aunque algunos autores hayan exagerado o deformado ocasionalmente su sentido con fórmulas subjetivistas o absolutistas.

Pero Nishitani ha reafirmado, en fórmulas precisas, la realidad de la persona y la aptitud expresiva del término conceptual correspondiente. Trascribimos el texto inglés: "*The idea of man as person is without doubt the highest conception of man yet to appear. The same may be said of the idea of God as person*"[27].

No se puede pedir una afirmación más rotunda del valor y significado del concepto de persona.

Pero Nishitani todavía acentúa más la persona como realidad. La experiencia de la persona "no implica un encerramiento en el ser sí mismo", con lo que excluye el puro subjetivismo. Más aún, también excluye que esa experiencia sea un "fenómeno" en sentido kantiano que oculta detrás de sí, como lo hace una "máscara", la realidad; "como si una cosa en-sí existiera además del fenómeno"; "la experiencia de la persona muestra el ser de la cosa llamada persona y resulta una con ella"[28].

[27] *Religion and nothingness*, p. 69.
[28] Ibid., p. 70.

Y todavía la llama la "máxima realidad", el supremo modo del ser: "La persona es totalmente real. Es la más real de las realidades. Viene al ser solamente como la forma del ser humano que no contiene el más mínimo rastro de decepción o artificialidad". Todavía más reafirma la supremacía de la persona diciendo: "es el modo supremo del ser" [29].

Sin duda, no espera uno tal modo de hablar, con esa precisa terminología "realista", sobre la persona, de parte de un filósofo budista de la escuela de la nada y del vacío (*sunyata*).

Pero Nishitani ha estado aquí refiriéndose al nivel de la experiencia de la persona en su aspecto inmediato, y por eso, al fin nos remite al fundamento último de la persona, que es para él la "nada absoluta", la "subjetividad no-objetivable", y, en este sentido, "la nada absoluta-subjetiva elemental". Para él, éste es el fondo impersonal no-objetivable, que sin embargo es "la mayor profundidad interior del sí personal" [30].

Lo que nos interesa aquí es que la categoría de persona aparece como "real" y aun como "suprema" en el nivel de la "experiencia" humana. El tema de la relación de fundamento con un absoluto último, sea la "nada absoluta" (Nishitani) u otra forma de absoluto trascendente, es un tema ulterior a la categoría del ser contingente.

4. Dentro del hinduísmo advaita contemporáneo, inspirado en Shankara, encontramos también la natural refe-

[29] Ibíd., p. 71: "in the most elemental sense an «illusion» precisely because it is in the highest mode of being, constituted in unison with absolute nothingness and becoming manifest as such"

"*Person is through and through real. It is the most real of realities.* It comes into being only as *a real form of human being* that contains not the slightes bit of deception or artificiality. But at the same time it is in the most elemental sense «illusion» precisely because *it is the highest mode of being*, constituted in unison with absolute nothingness and becoming manifest as such". (El subrayado es nuestro).

[30] Ibíd., p. 73.

rencia al concepto de persona como central, cuando se analiza la experiencia humana en el orden *pragmático* por contraposición al *último*. En este caso, a propósito de un análisis de la realidad social.

G. C. Pande, en un estudio titulado *The nature of social categories*[31], pone el centro de interés en la categoría de "persona". El autor conoce a fondo las filosofías clásicas de la India, y se refiere especialmente al Vedanta Advaita y al Budismo Madhyamika. Su posición personal parece fundarse en el Advaita de Shankara. Distingue los dos órdenes, el de la verdad o realidad absoluta y el del mundo pragmático (*paramartha y Vyavahara*) y, por supuesto, ubica en este último la realidad social.

a) En primer lugar, pone en el centro la realidad social, la moral y las leyes convenidas, y como su base la creencia en las personas: "El orden social se apoya en la creencia de la realidad de las personas individuales (*the reality of separate persons*) y de sus relaciones, pero es esencialmente la búsqueda de realizar el ideal del orden moral, es decir, la ley practicada por una persona, cuando está bien inspirada (*enlightened*)"[32].

b) "La naturaleza de la persona es la autoconciencia". "Por eso ésta es la matriz de las categorías sociales". Nótese que señala la naturaleza de la persona en la conciencia del sí mismo por una parte, y pone en el centro de lo social —de las relaciones humanas— la primacía de la persona. Tesis coincidente también, como la anterior, con *Persona y acción*[33].

[31] En el volumen *Philosophical theory and social reality*, dirigido por Ravinder Kumar, Allied Publishers Private Limited, New Delhi, publicado por "Nehru Memorial Museum and Library", ps. 99-115. Se trata de una colección de ensayos de varios autores sobre las propuestas filosóficas de las ciencias sociales.

[32] O.c., ps. 109-110.

[33] O.c., p. 110. Pero Pande señala que se trata del orden pragmático, porque nota enseguida que para la filosofía india (Shankara) hay aquí un

c) Admitidas las categorías de "objetivo" y "subjetivo", que el autor reconoce ser comunes en el Oriente y Occidente en el nivel de la "autoconciencia empírica" (citando a Aristóteles y Prasastapada, Kant y Dharmakirti), señala que la "categoría de persona es única por ser a la vez subjetiva y objetiva"[34].

d) La "inmediatez" de este conocimiento de la ego-conciencia muestra su valor epistemológico, es decir, se trata de un hecho de conciencia que aparece evidente. Así, "la subjetividad es aprehendida en el contexto del conocimiento como su más profundo presupuesto o condición «trascendental». Del sujeto mismo nada sabemos en sí, pero Pande afirma algo muy importante: "que conocemos que existe y que es necesario para el conocimiento" (*that it is, and is necessary for knowledge*)[35].

e) Pande (aunque en el fondo presupone siempre la teoría Advaita del error (*avidya*) de interpretar la autoconciencia empírica como el verdadero sujeto, en vez del sujeto trascendental) en la *práctica* describe la experiencia social sobre la base de una *experiencia de la persona y entre personas*, conservando la centralidad de la persona como eje de la sociedad, del respeto a las otras personas, y como el "sujeto moral"[36]. Nótese la coincidencia con *Persona y acción* al referirse a la *acción* del sujeto del conocimiento y del acto moral.

Trascribimos sus últimas expresiones, que hablan por sí solas.

"Es la noción del sí-mismo ideal la que es la fuente de la ley moral de la que dependen la unidad y la coherencia social.

---

error "radical o trascendental": confundir este sujeto con el verdadero sujeto último, Atman absoluto.

34 O.c., p. 113.

35 O.c., p. 111.

36 O.c., p. 113.

"Para resumirlo todo, *la realidad se nos da como una inmediatez* experimental, pero es comprendida como un mundo de significaciones construídas en el proceso de la *práctica. En cuanto la categoría principal de este mundo es la persona,* ésta viene a ser el mundo social. El orden del mundo social es el de las normas basadas en el *valor, que surgen últimamente de la idea de persona como el valor supremo.* El ser o realidad de la persona es la autoconciencia que contiene en sí misma una tensión entre la idealidad y la actualidad". (El subrayado es nuestro).

Esta descripción contiene afirmaciones sobre la persona como su esencia de autoconciencia y como valor supremo, así como fuente de la ley moral, propias del pensamiento de Wojtyla en *Persona y acción.*

Pero, Pande agrega después la relación al absoluto como resonancia de su fondo filosófico advaita, y por eso relaciona al sujeto-persona de la experiencia inmediata, con un sujeto trascendental que sería la última realidad: "El sí-mismo ideal no es un modelo abstracto designado en interés de la utilidad social, sino el sujeto trascendental últimamente real, en el cual se unen la inmediatez y la coherencia o no contradicción juntamente" [87].

[87] O.c., ps. 113-114: "It is the notion of the ideal self which is the source of the moral law on which social unity and coherence depend. To sum up, *reality is given as experiential immediacy* but is understood as a world of meanings constructed in the course of practice. In so far as *the principal category of this world is the person,* it becomes the social world. The order of the social world is that of value-based norms arising ultimately from *the idea of the person as the supreme value.* The being or reality of the person is in self-consciousness which contains within itself a tension between ideality and actuality. The ideal self is not an abstract model designed in the interest of social usefulness but the ultimately real trascendental subject in which immediacy and coherence or non-contradiction both coalesce".

Por su coincidencia, comparar las frases de Pande: "the principal category of this world is the person" y "the idea of person is the supreme value", con la clásica fórmula de Sto. Tomás: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura". *Sum. Theol.,* I, 29, 3 c. Fórmulas parecidas en *De Pot.,* 9,5; *De Ver.,* I, 9.

V. *Conclusión.*

Los cuatro ejemplos anteriores son una muestra de que en las filosofías orientales el concepto persona (como sujeto autoconsciente) es una expresión central para señalar el ser propio del hombre según los datos de "experiencia humana", tal como se nos presenta en nuestra captación inmediata y espontánea.

La gran problemática que ha dado un tinte "impersonalista" al pensamiento oriental, se presenta cuando se quiere ascender a un ulterior nivel trascendente, en busca de un último y absoluto respecto de esa "persona empírica", la cual de suyo se muestra indefectiblemente como el "sujeto" y "actor" autoconsciente de nuestra corriente vital.

Pero los análisis fenomenológicos de *Persona y acción* los vemos centrados y deliberadamente limitados al nivel de la "experiencia humana" en su existencia empírica, que nos muestra una "realidad" relativa y contingente, pero con los caracteres propios de la persona. Justamente la obra se detiene al mostrar la realidad óntica del hombre —persona humana— como *ens contingens.*

Por lo mismo, lo que a primera vista pudo aparecer una dificultad para el diálogo con las filosofías orientales de la vertiente impersonalista, resulta de hecho una contribución para esclarecer ese nivel previo que toda filosofía debe comprobar sistemáticamente —es decir, el análisis metódico de los datos inmediatos de la experiencia— que son, a la vez, una guía natural en la existencia práctica y un punto de partida indispensable para dar el salto a una intuición en nivel trascendente, del *ulterior* y *último fundamento* de la realidad de esa *persona* que aparece en la experiencia inmediata.

La ulterior clarificación de este Último Fundamento o Última realidad y Verdad (*paramarthasatya*) del ser de la persona humana empírica, implica, como diría Santo Tomás, ulterior investigación (*diligens et subtilis inquisitio* [88]), porque incluye la problemática más compleja acerca del hombre y del Absoluto, cual es, entre otros temas:

1) la *realidad* más profunda del hombre o persona en sí misma;

2) la *relación* de dependencia ontológica de la persona humana con el Absoluto;

3) la *relación soteriológica* (autorrealización, liberación, iluminación) del hombre con el Absoluto.

— La respuesta a estos tres temas es coincidente en principio, pero difiere con la *explicación concreta* de la relación (¿dependencia?, ¿identidad?, ¿distinción?...).

Persona y acción.

Pero *antes* de esos planteos trascendentes, que para Wojtyla requieren un método de investigación filosófico adecuado, está el estudio de los *datos inmediatos de la "experiencia humana"* con método sistemático, y por ello él ha elegido y retenido el método fenomenológico, declarando, explícitamente a veces, que el tema no entra en su obra [89].

[88] *Summa Th.*, I, 8.7, 1.

[89] Así, por ejemplo, acerca de la referencia a Dios como último fundamento de la responsabilidad nos dice. "El gran problema de la significación personalista de la responsabilidad moral ante Dios se debe considerar por separado dentro de un análisis teológico global, pero esta investigación no cae dentro de la problemática del presente libro" (p. 202). Y refiriéndose de pasada a la "estructura religiosa del hombre" y su incidencia en la conciencia moral como "voz de Dios", remite a "la filosofía de la religión" y también a la "teología moral" (p. 200). Citemos otro pasaje consonante: "la concepción del hombre en cuanto persona —aunque es accesible en la intuición original dentro del marco de la intuición fenomenológica— se debe completar y aumentar mediante el análisis metafísico del ser humano" (p. 216)

El campo de la "experiencia humana" es común a Oriente y Occidente. Es el necesario punto de partida hacia el necesario objetivo del hombre, conocerse a sí mismo, satisfacer su aspiración de autorrealizarse. Y aquí ha realizado *Persona y acción* su aporte a este campo común de diálogo, con la mayor estrictez filosófica y el más profundo sentido de humanidad. La "experiencia humana" misma le ha mostrado que el ser "persona" aparece como el centro y base de todo el ser y acción humana: de ahí la primacía de la persona, que el hombre expresa en una síntesis conceptual personalista. Y hemos visto que esa síntesis conceptual ha resurgido siempre en Oriente, para comprender y guiar en la práctica la vida humana individual y social.

La riqueza de datos y análisis acumulada por Wojtyla, con un rigor filosófico inobjetable, es una contribución para un diálogo entre Oriente y Occidente sobre los temas centrales y comunes del hombre-persona. Enumeremos los aportes e iluminaciones sobre esos grandes temas humanos, y por eso comunes:

1) el método fenomenológico con propias precisiones y aplicaciones;

2) la experiencia inicial de la interioridad;

3) la persona como sujeto-autoconsciente;

4) como sujeto dinámico;

5) como sujeto-óntico (real relativo);

6) como sujeto de conciencia moral;

7) como sujeto libre;

8) como sujeto trascendente;

9) como sujeto espiritual;

10) como sujeto social;

11) como impulso de autorrealización;

12) como ente contingente (ser relativo y, por tanto, abierto al Absoluto).

Por lo mismo, algunas prevenciones que los pensadores orientales presentan ante la mentalidad occidental, en particular sobre el personalismo, tienen sin duda algún fundamento respecto de reales exageraciones del concepto de persona, pero no parecen afectar a la filosofía de *Persona y acción.* Señalemos sólo algunos de los reparos en particular, que ciertamente no tienen lugar respecto de esta obra:

— No el del método excesivamente conceptual y abstracto, pues se aplica con rigor el intuitivo y concreto de la fenomenología de la experiencia.

— No el de un concepto "cerrado" o "egoísta" de la persona, pues aquí aparece esencialmente *moral,* abierto a los valores, al bien, a la verdad, al amor de las otras personas.

— No el de una "ilusión" epistemológicamente infundada, sino basada en la *inmediatez de la experiencia* de los actos internos, y aun de la identidad de sujeto-objeto en el acto de autoconciencia.

— No el de un "sujeto-sustancia estático", sino revelado en la actividad de su propio dinamismo, con su identidad óntica, como fuente responsable de sus actos.

Aunque lo hemos subrayado ya en las *Observaciones finales* al estudio comparado con la *Filosofía in-sistencial,* no queremos dejar de reiterar aquí el aporte significativo, también para el diálogo con las filosofías del Oriente, el haber tratado de captar el ser propio de la persona a través de sus acciones. Recordemos la mística del Oriente por lo permanente (coincidiendo en ello con la mística cristiana) y su contraposición con la impermanencia que implica cambio en el mundo de los seres relativos. La continua referencia de los análisis de K. Wojtyla a la acción y al momento y modalidad con que aparece del fondo del sujeto, va mostrando el sello personalista de las acciones en sí

mismas (por ser sólo propias de una persona), pero a la vez la estructura óntica del sujeto como persona.

Tal es la experiencia humana de la realidad concreta existencial del hombre en Oriente y Occidente, es decir, centrada en la persona.

Por fidelidad a esa realidad, la fenomenología de la existencia humana debió resultar simplemente "fenomenología personalista".

BIBLIOGRAFÍA

I. *Escritos filosóficos de Karol Wojtyla.*

1. *Osoba i czyn* (Persona y acción), Krakow, 1969, 328 ps.
2. *The personal structure of self-determination*, en *Congresso internazionale Tomasso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Roma and Naples, 1974, Edizioni Domenicane Italiane, 1974, ps. 379-390.
3. *The intentional act and the human act that is, act and experience*, "Analecta Husserliana", 5 (1976), ps. 269-280.
4. *Subjectivity and the irreductibility in man*, "Analecta Husserliana", 7 (1978).
5. *Teoria e prassi nella filosofia della persona umana*, "Sapienza", 4 (1976), ps. 377-384.
6. *The acting person*, Translated from the Polish by Andrzej Potocki. This definitive text of the work established in collaboration with the author by Anna-Teresa Tymieniecka. "Analecta Husserliana", 10, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1979, 367 ps.
7. *Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1982, 350 ps.
8. *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, 1982, 341 ps.
9. *Max Scheler y la ética cristiana*, B.A.C., Madrid, 1982, 223 ps.
10. *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO Biblioteca, Bologna, Italia, 1980, 174 ps.
11. *La fe de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, España, 1979, 125 ps.
12. *Amour et responsabilité: étude de morale sexuelle*, Éditions du Dialogue et Éditions Stock, Paris, 1978, 282 ps.
13. *Von der Königswürde des Menschen*, Seewald, Stuttgart, 1980, 325 ps.
14. *Primat des Geistes-Philosophische Schriften*, Seewald, Stuttgart, 1980, 327 ps.
15. *Max Scheler*, Logos, Roma, 1980, 248 ps.
16. Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (trad. ital. con el título *La fede secondo S. Giovanni della Croce*), con notas de

R. M. Sorgia, O. P. Angelicum, Herder, Roma, 1979 (tesis doctoral de teología), pero en la cual Wojtyla subraya el carácter *personalista* del encuentro del hombre con Dios y ofrece una especie de "fenomenología de la experiencia mística". Ver Buttiglione, *Il pensiero di K. Wojtyla*, ps. 60-61.
17. *Participation or alienation*, en "Analecta Husserliana", IV, *The self and the other*, Reidel, Dordrecht, 1977, ps. 61-73.
18. *Bibliografías*: Citamos, entre otras, la publicada por "Angelicum", 56 (1979), nº 2/3. Filosófico-teológica. Más completa la de Wiktor Gramatovski y Zofia Willinska, Librería Editrice, Città del Vaticano, 1980, ed. polaco-italiana.

II. *Sobre la filosofía de Karol Wojtyla.*

1. BUTTIGLIONE, Rocco: *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Jaca Book, Milano, 1982, 346 ps.
2. BUTTIGLIONE, R., y otros: *La filosofia di Karol Wojtyla*, CSEO Saggi, Bologna, Italia, 1983, 120 ps.
3. CELLI, Daniele: *Il pensiero di Karol Wojtyla*, en *Il Nuovo Areopago*, nº 3, autunno 1983, anno 2, ps. 3-224.
4. ESPOSITO, C., y otros: *Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo*, CSEO Saggi, Biblioteca, Bologna, Italia, 1984, 175 ps.
5. HOFFE, Otfried; MACHERET, Augustin; et allii: *Jean Paul II et les Droits de l'Homme*, Éditions Saint-Paul Fribpurg, Paris, 1980, 214 ps.
6. MAZUR, B.; LOBATO, A.; et allii: *Studia in honorem Caroli Wojtyla*, en "Angelicum", vol. 56, fasc. 2-3, 1979, ps. 149-408.
7. SEIFERT, Josef: *Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, en "Aletheia", vol. II, Epistemology, 1981, ps. 7-272.
8. WOZNICKI, Andrew N.: *A christian humanism. Karol Wojtyla's existential personalism*, Mariel Publications, New Britain, 1980, p. 84.

III. *Principales obras de Ismael Quiles S.J. sobre filosofía insistencial.*

1. *La persona humana*, 1ª edición, Bs. As., Espasa-Calpe, 1942; 2ª ed., Espasa-Calpe, Bs. As., 1952; 3ª ed., Kraft, Bs. As., 1967, 4ª ed., Obras de Ismael Quiles S J., 2, Depalma, Bs. As., 1980.

2. *Más allá del existencialismo*, Luis Miracle, Barcelona, 1ª ed., 1958.
3. *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, ed. Balmes, Barcelona, 1961.
4. *Das Wesen das Menschen*, 1961.
5. *Antropología filosófica in-sistencial*, 1ª ed., Depalma, Bs. As., Obras de Ismael Quiles S.J., 1, 1978 (Recoge las tres obras mencionadas anteriormente).
6. *Filosofía budista*, ed. Troquel, Bs. As., 1968, 1ª ed.
7. *Persona y sociedad, hoy*, Eudeba, Bs. As., 1970, 1ª ed.
8. *Filosofía de la educación personalista*, Ed. Depalma, Obras de Ismael Quiles S.J., 5, 1ª ed., 1981.
9. *Persona, libertad y cultura*, Ed. Depalma, Obras de Ismael Quiles S.J., 7, 1984, 1ª ed.
10. *Personality and impersonality in the philosophy of Keiji Nishitani*, XXXII International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS), Hamburg, Federal Republic of Germany, 1986 (Actas).
11. *La esencia del hombre según el Isa*, "Oriente-Occidente", año I, nº 1, 1980, Bs. As., Argentina, ps. 1-20.
12. *Síntesis comparativa de la metafísica oriental y occidental*, "Oriente-Occidente", año I, nº 2, 1980, Bs. As., ps. 169-188.
13. *La personalidad e impersonalidad del Absoluto según las filosofías de Oriente y Occidente*, Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (octubre 1986), Univ. Regiomontana, Monterrey, México.
14. *In-ex-in-sistencia, el hombre y el humano*, IV Coloquio sobre Antropología Filosófica In-sistencial, Univ. de Bamberg, A.F., 1986 (Actas).

IV. *Otras obras consultadas.*

1. ARISTÓTELES: *Metafísica*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970 (vols. I y II).
2. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (Band III), Herausgegeben von Walter Biemel, Haag Martinus Nijhoff, Netherlands, 1950.
3. KANT, Immanuel: *Kritik der pratischen, Vernunft, Kritik der Urtheilskraft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe (Band V), Walter de Gruyter und Co., Berlin, 1968.

4. SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, A. Francke A.G., Verlag, Bern, 1954, Germany.
5. SCHELER, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, A. Franck AG, Verlag Bern, 1954, Switzerland.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

1. AQUINO, Santo Tomás de: *Summa Theologica; In. I Sententiarum, De veritate, Comment. in Librum "De Causis"*.
2. ARISTÓTELES: *Metafísica*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970 (vols. I y II).
3. AUROBINDO, Ghose: *La Vida Divina*. Traduc. del inglés de Héctor V. Morel, Ed. Kier, Bs. As., 1971.
4. CHAI-SHIN, Yu: *Early Buddhism and Christianity*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981.
5. DUMOULIN, Heinrich: *Encuentro con el budismo*, traducción del alemán de Claudio Gancho, Editorial Herder, Barcelona, 1982.
6. FRANCK, Frederick: editor de *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto School*, Crossroad, New York, 1982.
7. GLASSENAP, H. von: *Der Buddhismus in Indien un Fernen Osteil*, 1936.
8. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (Band III), Herausgegeben von Walter Biemel, Haag Martinus Nijhoff, Netherlands, 1950.
9. KANT, Immanuel: *Kritik der pratischen, Vernunft, Kritik der Urtheilskraft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe (Band V), Walter de Gruyter und Co., Berlin, 1968.
10. LATA, Prem: *Mystic Saints of India: Ramanuja*, Sumit Publications, Delhi, 1980.
11. LUBAC, H. de: *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1952.
12. MAHADEVAN, T. M. P.: *Invitation to Indian Philosophy*, Arnold-Heinemann, New Delhi, 1974.
13. MASAO, Abe: *God, emptiness, and the true self*, en *The Buddha Eye, An anthology of the Kyoto School*, edited by F. Franck, Crossroad, New York, 1982.

14. NAKAMURA, H.: *Parallel developments. A comparative history of ideas*, Kodansha, Tokyo-New York, 1975.
15. NISHITANI, Keiji: *Religion and nothingness*, chap. II: *Personal and impersonal in religion*, translation by Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley, 1982.
16. NISHITANI, Keiji: *The awakening of self in Buddhism*, en *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto School*, Crossroad, New York, 1982.
17. NYANATILOKA: *Buddhist Dictionary*, Frewin and Co., Colombo, 1950.
18. OMAN, John Campbell: *The Brahman, Theists and Musulmans of India*. Heritage Publishers, Delhi, 1973.
19. PANDE, G. C.: *The nature of social categories*, en *Philosophical theory and social reality*, edited by R. Kumar, Allied Publishers Private Limited, Delhi, 1984.
20. PANIKKAR, R.: *The intra-religious dialogue*, Paulist Press, N. York, 1978.
21. PÉREZ-REMÓN, J.: *Self and non-self in early Buddhism*, Mouton Publishers, The Hague, 1980.
22. PÉREZ-REMÓN, J.: *Misticismo oriental y misticismo cristiano*. Caso típico: Teresa de Jesús. Universidad de Deusto, Bilbao, 1985.
23. RADHAKRISHNAN, S.: *Eastern religions and western thought*, Oxford University Press, London, 1940, 2ª edición.
24. RAMAKRISHNANANDA, Swami: *Life of Sri Ramanuja*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras, 1977.
25. RAMANAN, Venkata K.: *Nagarjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass. Originally published 1966, Tokyo. Reprint Delhi, 1975, 1978.
26. RAMANUJA: *Sribhasya of Ramanuja*. University of Poona, Sanskrit and Prakrit Series, volume I, part III, Poona, 1964.
27. SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, A. Francke A.G., Verlag, Bern, 1954, Germany.
28. SCHELER, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, A. Franck A.G., Verlag, Bern, 1954.
29. SHANKARA: *Brahma-sutra Bhasya*, I, 1, 1. Trans. by Swami Gambhiranada, Advaita Ashrama, Calcuta, 1977.
30. SINHA, Jadunath: *The Philosophy of Ramanuja*, Sinha Publishing House, Pvt. Ltd., Calcutta, India, 1972.

31. SRINIVASA CHARI, S. M.: *Advaita and Visistadvaita.* A study based on Vedanta Dasika's Satadusani. Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.
32. STAFFORD, Betty: *Vadiraja's Refutation of Sankara's Non-Dualism*: Clearing the way for Theism. Motilal Banarsidass, Delhi, 1973. A translation of Vadiraja's Nyayaratnavali, with commentary by the translator.
33. SUZUKI, Teitaro Daisetz: *Self the Unatainable*, en *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto School*, Crossroad, New York, 1982.
34. ZAGO, Marcello: *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo. Situazone. Repporti. Convergenze*, Città Nuova Editrice, Roma, 1985.

ÍNDICE DE NOMBRES

Se terminó de imprimir
en octubre de 1987,
en Talleres Gráficos LINORAP S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.

El presente estudio se focaliza intencionadamente en una sola obra, ya muy conocida, *Persona y acción*, aparecida en polaco (*Osoba i szyn*) en 1969, debida al entonces Cardenal Karol Wojtyla, actualmente S.S. el Papa Juan Pablo II.

Nos impresionó esta investigación de estricto rigor filosófico sobre el tema fundamental del hombre como persona, por la originalidad de su enfoque en el momento dinámico de la persona en acción, por la riqueza de sus análisis sobre la realidad concreta de la "experiencia humana", por el método estricto ceñido al nivel fenomenológico, por la comprensión profunda de los hechos de la experiencia, y, sobre todo, por la descripción resultante de la persona humana.

Es una obra que el hombre moderno puede comprender por el método concreto y el eco vital que habla a la sensibilidad del mundo actual.

Este volumen quiere ofrecer tres aportes a la difusión y comprensión del pensamiento filosófico de Karol Wojtyla, que es, por así decirlo, la base humana de todos sus mensajes, por la cual alcanza especial resonancia en todos los sectores de la humanidad:

> Primero, un esquema o síntesis de los aspectos fundamentales que son la espina dorsal del pensamiento de Wojtyla: tema central, punto de partida, método, estructuras ónticas, autorrealización.
>
> Segundo, algunas reflexiones sobre los mismos temas sugeridas por nuestra concepción de la persona, según la filosofía in-sistencial, que aparecen en un paralelismo concordante.
>
> Tercero, un breve *anexo* sobre el aporte específico que *Persona y acción* puede aportar al diálogo con las filosofías orientales sobre el tema de la persona.

El autor ha dedicado su vida a la investigación filosófica del tema de la persona, recogiendo el pensamiento de Oriente y Occidente, y ha publicado numerosos trabajos, como *La persona humana* (1942), *Antropología filosófica in-sistencial* (1981), *Filosofía budista* (1966)...

Nos dice en la Introducción: "Esperamos que nuestras reflexiones desde el punto de vista de nuestra filosofía in-sistencial sean un modesto aporte para una más profunda comprensión de los temas desarrollados sobre la filosofía de la persona, según Karol Wojtyla. En ésta el hombre moderno puede encontrarse a sí mismo, con sólo mirar a su propia interioridad, a su «experiencia humana»".

Estamos persuadidos de que la obra *Persona y acción* es un aporte original a la filosofía, para iluminar los problemas fundamentales del hombre, especialmente su máximo valor óntico de persona, base de su dignidad y de sus derechos individuales y sociales.